debates
debates
debates

filosofia

mircea eliade

MITO E REALIDADE

mircea eliade

MITO E REALIDADE

Sumário

I. A ESTRUTURA DOS MITOS

A importância do "mito vivo"

Há mais de meio século, os eruditos ocidentais passaram a estudar o mito por uma perspectiva que contrasta sensivelmente com a do século XIX, por exemplo. Ao invés de tratar, como seus predecessores, o mito na acepção usual do termo, i. e., como "fábula", "invenção", "ficção", eles o aceitaram tal qual era compreendido pelas sociedades arcaicas, onde o mito designa, ao contrário, uma "história verdadeira" e, ademais, extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo. Mas esse novo valor semântico conferido ao vocábulo "mito" torna o seu emprego na linguagem um tanto equívoco. De fato, a palavra é hoje empregada tanto no sentido de "ficção" ou "ilusão", como no sentido — familiar sobretudo aos etnólogos, sociólogos e historiadores de religiões — de "tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar".

Insistiremos mais adiante (cf. capítulos VIII e IX) na história dos diferentes significados de que se revestiu o termo "mito" no mundo antigo e cristão. Todos sabem que, desde os tempos de Xenófanes (cerca de 565-470) — que foi o primeiro a criticar e rejeitar as expressões "mitológicas" da divindade utilizadas por Homero e Hesíodo — os gregos foram despojando progressivamente o *mythos* de todo valor religioso e metafísico. Em contraposição ao *logos;* assim como, posteriormente, *a história,* o *mythos* acabou por denotar tudo "o que não pode existir realmente". O judeu-cristianismo, por sua vez, relegou para o campo da "falsidade" ou "ilusão" tudo o que não fosse justificado ou validado por um dos dois Testamentos.

Não é nesse sentido — o mais usual na linguagem contemporânea — que entendemos o "mito". Mais precisamente, não é o estádio mental ou o momento histórico em que o mito se tornou uma "ficção" que nos interessa. Nossa pesquisa terá por objeto, em primeiro lugar, as sociedades onde o mito é — ou foi, até recentemente — "vivo" no sentido de que fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência. Compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma etapa na história do pensamento humano, mas também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos.

Para nos limitarmos a um exemplo, o dos *cargo cults* da Oceania, seria difícil interpretar toda essa série de atividades insólitas sem nos referirmos à sua justificação pelos mitos. Esses cultos proféticos e milenaristas proclamam a

iminência de uma era fabulosa de abundância e beatitude. Os indígenas voltarão a ser os senhores de suas ilhas e não mais trabalharão, pois os mortos retornarão em magníficos navios carregados de mercadorias, iguais às cargas prodigiosas que os Brancos recebem em seus portos. Eis por que a maioria desses *cargo cults* exige, por um lado, a destruição dos animais e utensílios domésticos e, por outro, a construção de amplos depósitos onde serão armazenadas as provisões trazidas pelos mortos. Um dos movimentos profetiza a chegada de Cristo a bordo de um navio cargueiro; outro aguarda a vinda da "América". Uma nova era paradisíaca terá início e os membros do culto se tornarão imortais. Alguns cultos implicam igualmente atos orgiásticos, pois as proibições e costumes sancionados pela tradição perderão sua razão de ser, dando lugar à liberdade absoluta. Ora, todos esses atos e crenças são explicados através do *mito da destruição do Mundo, seguido de uma nova Criação e da instauração da Idade de Ouro,* mito ao qual retornaremos mais tarde.

Fenômenos similares ocorreram no Congo, em 1960, por ocasião da independência do país. Em algumas aldeias, os indígenas retiraram os tetos das casas a fim de dar passagem às moedas de ouro que seus ancestrais fariam chover. Em outras partes, em meio ao abandono geral, somente os caminhos que conduziam aos cemitérios foram conservados, a fim de permitir que os ancestrais chegassem à aldeia. Os próprios excessos orgiásticos tinham um significado, pois, segundo o mito, ao despontar da Nova Era, todas as mulheres pertencerão a todos os homens.

Tudo indica que fenômenos desse gênero tendem a tornar-se cada vez mais raros. Supõe-se que o "comportamento mítico" das antigas colônias desaparecerá depois que adquirirem sua independência política. Mas, o que irá suceder num futuro mais ou menos distante não nos ajudará a compreender o que se passou. O que antes de mais nada nos interessa é captar o sentido dessas estranhas formas de conduta, compreender a causa e a justificação desses excessos. Compreendê-las equivale a reconhecê-las como fenômenos humanos, fenômenos de cultura, criação do espírito — e não como irrupção patológica de instintos, bestialidade ou infantilidade. Não há outra alternativa: ou nos esforçamos por negar, minimizar ou esquecer tais excessos, considerando-os casos isolados de "selvageria" destinados ao total desaparecimento depois que as tribos se tiverem "civilizado", ou fazemos o necessário esforço para compreender os antecedentes míticos que explicam e justificam tais excessos, conferindo-lhes um valor religioso. Esta última atitude é, a nosso ver, a única que merece consideração. Somente quando encaradas por uma perspectiva histórico-religiosa é que formas similares de conduta poderão revelar-se como fenômenos de cultura, perdendo seu caráter aberrante ou monstruoso de jogo

infantil ou de ato puramente instintivo.

O interesse das "mitologias primitivas"

Todas as grandes religiões mediterrâneas e asiáticas possuem mitologias. Contudo, é preferível não iniciar o estudo do mito tomando como ponto de partida a mitologia grega, egípcia ou indiana. A maioria dos mitos gregos foi recontada e, conseqüentemente, modificada, articulada e sistematizada por Hesíodo e Homero, pelos rapsodos e mitógrafos. As tradições mitológicas do Oriente Próximo e da Índia foram persistentemente reinterpretadas e elaboradas por seus respectivos teólogos e ritualistas. Isso não significa, evidentemente, que 1) essas Grandes Mitologias tenham perdido sua "substância mítica" e que não passem de "literatura" ou que 2) as tradições mitológicas das sociedades arcaicas não tenham sido remanipuladas por sacerdotes e bardos. Assim como as Grandes Mitologias que foram finalmente transmitidas através de textos escritos, também as mitologias "primitivas" que os primeiros viajantes, missionários e etnógrafos conheceram na fase "oral", têm uma "história". Em outros termos, elas se transformaram e enriqueceram no curso dos séculos, sob a influência de outras culturas superiores ou graças ao gênio criador de alguns indivíduos excepcionalmente bem dotados.

Não obstante, é preferível começar por estudar o mito nas sociedades arcaicas e tradicionais, reservando para uma análise ulterior as mitologias dos povos que desempenharam um papel importante na história. Isso porque, apesar das modificações sofridas no decorrer dos tempos, os mitos dos "primitivos" ainda refletem um estado primordial. Trata-se, ademais, de sociedades onde os mitos ainda estão vivos, onde fundamentam e justificam todo o comportamento e Vida a atividade do homem. O papel e a função dos mitos ainda podem (ou podiam, até recentemente) ser minuciosamente observados e descritos pelos etnólogos. Interrogando os indígenas a respeito de cada mito, bem como de cada ritual das sociedades arcaicas, foi possível apurar, ao menos em parte, o significado que lhes atribuem. Evidentemente, esses "documentos vivos", registrados no curso de investigações efetuadas in loco, de modo algum solucionarão todas as nossas dificuldades. Mas eles têm a vantagem considerável de nos ajudar a colocar corretamente o problema, ou seja, situar o mito em seu contexto sócio-religioso original.

Tentativa de definição do mito

Seria difícil encontrar uma definição do mito que fosse aceita por todos os eruditos e, ao mesmo tempo, acessível aos não-especialistas. Por outro lado, será realmente possível encontrar uma única definição capaz de cobrir todos os tipos e todas as funções dos mitos, em todas as sociedades arcaicas e tradicionais? O mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares.

A definição que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma "criação": ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos "primórdios". Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a "sobrenaturalidade") de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do "sobrenatural") no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural.

Teremos ocasião de ampliar e completar essas poucas indicações preliminares, mas é importante frisar, desde já, um fato que nos parece essencial: o mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma "história verdadeira", porque sempre se refere a *realidades.* O mito cosmogonico é "verdadeiro" porque a existência do Mundo aí está para prová-lo; o mito da origem da morte é igualmente "verdadeiro" porque é provado pela mortalidade do homem, e assim por diante.

Pelo fato de relatar as *gesta* dos Entes Sobrenaturais e a manifestação de seus poderes sagrados, o mito se torna o modelo exemplar de todas as atividades humanas significativas. Quando o missionário e etnólogo C. Strehlow perguntava aos Arunta australianos a razão por que celebravam determinadas cerimônias, obtinha invariavelmente a mesma resposta: "Porque os ancestrais

assim o prescreveram".[1] Os Kai da Nova Guiné recusaram-se a modificar o seu modo de vida e de trabalho, explicando: "Foi assim que fizeram os Nemu (os Ancestrais míticos) e fazemos como eles".[2] Inquirido sobre a razão de determinado detalhe numa cerimônia, o cantor Navajo respondeu: "Porque foi assim que fez o Povo Santo da primeira vez".[3] Encontramos exatamente a mesma explicação para a prece que acompanha um primitivo ritual tibetano: "Como foi transmitido desde o início da criação da terra, assim devemos sacrificar... Como fizeram os nossos ancestrais na antigüidade, assim fazemos hoje".[4] Essa é também a justificação invocada pelos teólogos e ritualistas hindus. "Devemos fazer o que os deuses fizeram no princípio" (*Satapatha Brâhmana,* VII, 2, 1, 4). "Assim fizeram os deuses; assim fazem os homens" (*Taittirya Brâhmana,* 1, 5, 9, 4).[5]

Como já demonstramos em outra parte,[6] mesmo a conduta e as atividades profanas do homem têm por modelo as façanhas dos Entes Sobrenaturais. Entre os Navajos, "as mulheres devem sentar-se sobre as pernas, que estarão voltadas para um lado, e os homens com as pernas cruzadas à sua frente, porque foi dito que, no princípio, a Mulher Cambiante e o Matador de Monstros se sentaram nessas posições".[7] Segundo as tradições míticas de uma tribo australiana, os Karadjeri, todos os seus costumes e sua conduta foram estabelecidos nos "Tempos do Sonho" por dois Entes Sobrenaturais, os Bagadjimbiri (a maneira, por exemplo, de cozer um certo cereal ou caçar um animal com o auxílio de um cajado, a posição especial a ser adotada ao urinar, etc.).[8]

É inútil multiplicar os exemplos. Como já demonstramos em *Le Mythe de l'Eternel Retour,* e corno veremos a seguir com ainda maior clareza, a principal função do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas: tanto a alimentação ou o casamento, quanto o trabalho, a educação, a arte ou a sabedoria. Essa concepção não é destituída de

---

[1] C. Strehlow, *Die Aranda-und Loritja-Stamme in Zentral-Australien,* vol. III, pág. 1; cf. Lucien Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive* (Paris, 1935), pág. 123. V. também T. G. H. Strehlow, *Aranda Traditions* (Melbourne University Press, 1947), pág. 6.

[2] C. Keysser, citado por Richard Thurnwald, *Die Engeborenen Australiens und der Südseeinsels* (Religionsgeschichtliches Lesebuch, 8, Tübingen, 1927), pág. 28.

[3] Clyde Kluckhohn, "Myths and Rituais: A General Theory", *Harvard Theological Review,* vol. XXXV (1942), pág. 66. Cf. *ibid.* para outros exemplos.

[4] Matthias Hermanns, *The Indo-Tibetans* (Bombaim, 1954), págs. 66 ss.

[5] Vide M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour* (Paris, 1949), págs. 44 ss.

[6] *Le Mythe de l'Éternel R etour,* págs. 53 ss.

[7] Clyde Kluckhohn, *op. cit.,* citando W. W. Hill, *The Agricultural and Hunting Methods of the Naváho Indians* (New Haven, 1938), pág. 179.

[8] Cf. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères* (Paris, 1957), págs. 255-56.

importância para a compreensão do homem das sociedades arcaicas e tradicionais, e a ela retornaremos mais adiante.

"Histórias verdadeiras" e "histórias falsas"

Acrescentemos que, nas sociedades em que o mito ainda está vivo, os indígenas distinguem cuidadosamente os mitos — "histórias verdadeiras" — das fábulas ou contos, que chamam de "histórias falsas".

Os Pawnee "fazem uma distinção entre as "histórias verdadeiras" e as "histórias falsas", e incluem entre as histórias "verdadeiras", em primeiro lugar, todas aquelas que tratam das origens do mundo; seus protagonistas são entes divinos, sobrenaturais, celestiais ou astrais. Seguem-se os contos que relatam as maravilhosas aventuras do herói nacional, um jovem de origem humilde que se tornou o redentor de seu povo, livrando-o de monstros, Salvando-o da fome e de outras calamidades e realizando outras façanhas nobres e salutares. Por fim, vêm as histórias relacionadas com os *medicine-men,* que explicam como tal ou tal feiticeiro adquiriu seus poderes pre-humanos, como nasceu tal ou tal associação de xamãs. As histórias "falsas" são as que, contam as aventuras e proezas nada edificantes do Coiote, o lobo das pradarias. Em suma, nas histórias "verdadeiras", defrontamo-nos com o sagrado e o sobrenatural; as "falsas", ao contrário, têm um conteúdo profano, pois o Coiote é extremamente popular nesta como em outras mitologias norte-americanas, onde aparece como trapaceiro, velhaco, embusteiro e tratante consumado".[9]

De modo análogo, os Cherokees distinguem entre os mitos sagrados (cosmogonia, criação das estrelas, origem da morte) e as histórias profanas, que explicam, por exemplo, certas peculiaridades anatômicas ou fisiológicas dos animais. A mesma distinção é encontrada na África. Os Hererós consideram "verdadeiras" as histórias que relatam a origem dos diferentes grupos da tribo, porque narram fatos que *realmente* aconteceram, enquanto que os contos mais ou menos cômicos não têm qualquer fundamento. E os indígenas de Togo consideram os seus mitos de origem "absolutamente reais".[10]

É por isso que os mitos não podem ser indiferentemente narrados. Em muitas tribos, eles não são recitados perante as mulheres e as crianças, isto é, perante os não-iniciados. Geralmente, os velhos instrutores comunicam os mitos aos neófitos, durante seu período de isolamento na mata, e isso faz parte de sua

---

[9] R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions* (Leiden, 1954), págs. 11-12. Cf. também Werner Müller, *Die Religionen der Waldland-indianer Nordamerikas* (Berlim, 1956), pág. 42.

[10] R. Pettazzoni, *op. cit.,* pág. 13.

iniciação. R. Piddington observa a propósito dos Karadjeri: "Os mitos sagrados que não podem ser conhecidos pelas mulheres dizem respeito principalmente à cosmogonia e, sobretudo, à instituição das cerimônias de iniciação".[11]

Enquanto as "histórias falsas" podem ser contadas em qualquer parte e a qualquer momento, os mitos não devem ser recitados senão *durante um lapso de tempo sagrado* (geralmente durante o outono ou o inverno, e somente à noite).[12] Esse costume se conservou mesmo nos povos que ultrapassaram o estádio arcaico da cultura. Entre os turco-mongóis e os tibetanos, as cantigas épicas do ciclo Gesar só podem ser recitadas à noite e durante o inverno. "A recitação é comparada a um poderoso sortilégio. Ela ajuda a obter vantagens de todo tipo, particularmente êxito na caça e na guerra (...). Antes de iniciar a recitação, prepara-se uma área, que é pulverizada com farinha de cevada torrada. A audiência senta-se ao redor. O bardo recita a epopéia durante diversos dias. Dizem que, em outros tempos, viam-se nessa ocasião as pegadas dos cascos do cavalo de Gesar sobre a área preparada. A recitação, portanto, provocava a presença real do herói".[13]

O que revelam os mitos

É significativa a distinção feita pelos indígenas entre as "histórias verdadeiras" e as "histórias falsas". Ambas as categorias de narrativas apresentam "histórias", isto é, relatam uma série de eventos que se verificaram num passado distante e fabuloso. Embora os protagonistas dos mitos sejam geralmente Deuses e Entes Sobrenaturais, enquanto os dos contos são heróis ou animais miraculosos, todos esses personagens têm uma característica em comum: eles não pertencem ao mundo quotidiano. Não obstante, os indígenas sentiram tratar-se de "histórias" radicalmente diferentes. Tudo o que é narrado nos mitos *concerne diretamente a eles,* ao passo que os contos e as fábulas se referem a acontecimentos que, embora tendo ocasionado mudanças no Mundo (cf. as peculiaridades anatômicas ou fisiológicas de certos animais), não modificaram a condição humana como tal.[14]

---

[11] R. Piddington, citado por L. Lévy-Bruhl, pág. 115. Sôbre as cerimônias de iniciaçao, cf. Eliade, *Naissances mystiques,* (Paris, 1959). *(Birth and Rebirth,* Nova York, 1958).

[12] Vide exemplos em R. Pettazzoni, *op. cit.,* pág. 14, n°. 15.

[13] R. A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (Paris. 1959), págs. 318-319.

[14] Evidentemente, o que é considerado "história verdadeira" em uma tribo pode converter-se em "história falsa" para a tribo vizinha. A "demitificaçao" é um processo já registrado nos estádios arcaicos da cultura. O importante é o fato de os "primitivos" sempre sentirem a di-ferença entre os mitos ("histórias verdadeiras") e os contos ou lendas ("histórias falsas"). Cf. Apêndice 1 (Os mitos e os contos de fadas).

Os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do Mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em conseqüência dos quais o homem se converteu no que é hoje — um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras. Se o Mundo *existe,* se o homem *existe,* é porque os Entes Sobrenaturais desenvolveram uma atitude criadora no "princípio". Mas, após a cosmogonia e a criação do homem, ocorreram outros eventos, e o homem, *tal qual é hoje, é* o resultado direto daqueles eventos míticos, *é constituído por aqueles eventos.* Ele é, mortal porque algo aconteceu *in illo tempore.* Se esse algo não tivesse acontecido, o homem não seria mortal — teria continuado a existir indefinidamente, como as pedras; ou poderia mudar periodicamente de pele, como as serpentes, sendo capaz, portanto, de renovar sua vida, isto é, de recomeçá-la indefinidamente. Mas o mito da origem da morte conta o que aconteceu *in illo tempore,* e, ao relatar esse incidente, explica *por que* o homem é mortal.

De modo análogo, uma certa tribo vive da pesca, e isso porque, nos tempos míticos, um Ente Sobrenatural ensinou seus ancestrais a apanhar e a cozer os peixes. O mito conta a história da primeira pescaria, efetuada por um Ente Sobrenatural, e dessa forma revela simultaneamente um ato sobre-humano, ensina aos homens como devem efetuá-lo por seu turno e, finalmente, explica por que essa tribo deve nutrir-se dessa maneira.

Seria fácil multiplicar os exemplos. Mas os já citados demonstram por que, para o homem arcaico, o mito é uma questão da mais alta importância, ao passo que os contos e as fábulas não o são. O mito lhe ensina as "histórias" primordiais que o constituíram existencialmente, e tudo o que se relaciona com a sua existência e com o seu próprio modo de existir no Cosmo o afeta diretamente.

Veremos nas páginas seguintes as conseqüências que essa concepção singular teve para a conduta do homem arcaico. Podemos notar que, assim como o homem moderno se considera constituído pela História, o homem das sociedades arcaicas se proclama o resultado de um certo número de eventos míticos. Nem um nem outro se consideram "dados", "feitos" de uma vez por todas, assim como, por exemplo, se faz uma ferramenta de uma maneira definitiva. Um homem moderno poderia raciocinar do seguinte modo: eu sou o que sou hoje porque determinadas coisas se passaram comigo, mas esses acontecimentos só se tornaram possíveis porque a agricultura foi descoberta há uns oito ou nove mil anos e porque as civilizações urbanas se desenvolveram no antigo Oriente Próximo, porque Alexandre Magno conquistou a Ásia e Augusto fundou o Império Romano, porque Galileu e Newton revolucionaram a

concepção do universo, abrindo o caminho para as descobertas científicas e preparando o advento da civilização industrial, porque houve a Revolução Francesa e porque as idéias de liberdade, democracia e justiça social abalaram os alicerces do mundo ocidental após as guerras napoleônicas, e assim por diante.

De modo análogo, um "primitivo" poderia dizer: eu sou como sou hoje porque antes de mim houve uma série de eventos. Mas teria de acrescentar imediatamente: eventos que se passaram *nos tempos míticos,* e que conseqüentemente, constituem uma *história sagrada,* porque os personagens do drama não são humanos, mas Entes Sobrenaturais. Mais ainda: ao passo que um homem moderno, embora considerando-se o resultado do curso da História Universal, não se sente obrigado a conhecê-la em sua totalidade, o homem das sociedades arcaicas é obrigado não somente a rememorar a história mítica de sua tribo, mas também a *reatualizá-la* periodicamente em grande parte. É aqui que encontramos a diferença *mais* importante entre o homem das sociedades arcaicas e o homem moderno: a irreversibilidade dos acontecimentos que, para este último, é a nota característica da História, não constitui uma evidencia para o primeiro.

Constantinopla foi conquistada pelos turcos em 1453 e a Bastilha caiu a 14 de julho de 1789. Esses acontecimentos são irreversíveis. Claro que, tendo o 14 de julho se convertido na data nacional da República Francesa, a tomada da Bastilha é comemorada anualmente, mas o acontecimento histórico propriamente dito não é reatualizado.[15] Para o homem das sociedades arcaicas, ao contrário, o que aconteceu *ab origine* pode ser repetido através do poder dos ritos. Para ele, portanto, o essencial é conhecer os mitos. Essencial não somente porque os mitos lhe oferecem uma explicação do Mundo e de seu próprio modo de existir no Mundo, mas sobretudo porque, ao rememorar os mitos e reatualizá-los, ele é capaz de repetir o que os Deuses, os Heróis ou os Ancestrais fizeram *ab origine.* Conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas. Em outros termos, aprende-se não somente como as coisas vieram à existência, mas também onde encontrá-las e como fazer com que reapareçam quando desaparecem.

O que significa "conhecer os mitos"

Os mitos totêmicos australianos geralmente consistem numa narrativa bastante monótona das peregrinações efetuadas pelos ancestrais míticos ou animais totêmicos. Eles contam como, nos "tempos do sonho" *(alcheringa)* —

---

[15] Cf. *Mythes, r'êves et mystères,* págs. 27 ss.

isto é, nos tempos míticos — esses Entes Sobrenaturais fizeram seu aparecimento sobre a Terra e empreenderam longas viagens, detendo-se algumas vezes para modificar a paisagem ou para produzir certos animais e plantas, até finalmente desaparecerem sob a terra. Mas o conhecimento desses mitos é essencial para a vida dos australianos. Os mitos ensinam como repetir os gestos criadores dos Entes Sobrenaturais e, conseqüentemente, como assegurar a multiplicação de tal ou tal animal ou planta.

Esses mitos são comunicados aos neófitos durante sua iniciação. Ou antes, eles são "celebrados", isto é, reatualizados. "Quando os jovens passam pelas diversas cerimônias de iniciação, celebra-se diante deles uma série de cerimônias que, embora representadas exatamente como as do culto propriamente dito — com exceção de certas particularidades características — não têm, contudo, por objetivo a multiplicação e o crescimento do totem em questão, destinando-se apenas a mostrar a maneira de celebrar esses cultos àqueles que estão para ser elevados, ou que acabam de ser elevados, à categoria dos homens".[16]

Vemos, portanto, que a "história" narrada pelo mito constitui um "conhecimento" de ordem esotérica, não apenas por ser secreto e transmitido no curso de uma iniciação, mas também porque esse "conhecimento" é acompanhado de um poder mágico-religioso. Com efeito, conhecer a origem de um objeto, de um animal ou planta, equivale a adquirir sobre eles um poder mágico, graças ao qual é possível dominá-los, multiplicá-los ou reproduzi-los à vontade. Erland Nordenskiöld relatou alguns exemplos particularmente sugestivos com relação aos índios Cuna. Segundo a crença desses índios, o caçador bem sucedido é aquele que conhece a origem da caça. E, quando chegam a domesticar animais, é porque os magos conhecem o segredo de sua criação. De modo análogo, é possível empunhar um ferro em brasa ou segurar serpentes venenosas quando se conhece a origem do fogo e das serpentes. Nordeskiöld conta que "numa aldeia Cuna, Tientiki, encontra-se um menino de catorze anos que entra impunemente no fogo, unicamente porque conhece o segredo da criação do fogo. Perez muitas vezes viu indivíduos segurarem ferros em brasa e outros domesticarem serpentes".[17]

Trata-se de uma crença bastante difundida, que não pertence a um tipo particular de cultura. Em Timor, por exemplo, quando germina um arrozal,

---

[16] C. Strehlow, *Die Aranda-und Loritja-Sairnme,* vol. III, págs. 1-2; L. Lévy-B ruhl, *op. cit.,* pág. 123. SI:51). Sobre as iniciações de puberdade na Austrália, ct *Naissances mystiques,* págs. 25 ss.

[17] E. Nordensköild, "Faiseurs de, miracles et voyants chez les Indiens Cuna" *(Revista dei Instituto de Etnologia.* Tucuman, vol. II, 1932), pág. 464; Lévy-Bruhl, *op. cit.,* pág. 118.

dirige-se ao campo alguém que conhece as tradições míticas referentes ao arroz. "Ele passa a noite na cabana da plantação, recitando as lendas que explicam como o homem veio a possuir o arroz (mito de origem)... Os que fazem isso não são sacerdotes".[18] Recitando o mito de origem, obriga-se o arroz a crescer tão belo, vigoroso e abundante como era quando *apareceu pela primeira vez.* Não é com o fim de "instruí-lo" ou ensinar-lhe a maneira como deve comportar-se que o oficiante lembra ao arroz o modo como foi criado. Ele o *força magicamente a retornar à origem,* isto é, a reiterar sua criação exemplar;

O *Kalevala* relata como o velho Väinamöinen se feriu gravemente enquanto construía um barco. "Ele se pós então a tecer encantamentos à maneira de todos os curandeiros mágicos. Cantou o nascimento da causa de seu ferimento, mas não conseguia recordar as palavras que contavam o começo do ferro, justamente as palavras que poderiam sanar o talho aberto pela lâmina de aço azul". Finalmente, depois de recorrer ao auxílio de outros magos, Väinamöinen exclamou: "Agora recordo a origem do ferro!" e começou a seguinte narrativa: O Ar é a primeira dentre as mães. A Água é o mais idoso dos irmãos, o Fogo é o segundo e o Ferro é o mais, jovem dos três. Ukko, o grande Criador, separou a Terra e a Água e fez aparecer o sol nas regiões marinhas, mas o ferro ainda não havia nascido. Esfregou então suas palmas sobre o joelho esquerdo. Assim nasceram as três fadas que se tornaram as mães do ferro[19], Observemos que, nesse exemplo, o mito da origem do ferro faz parte do Mito cosmogonico e, em certo sentido, o prolonga. Temos aqui uma característica específica extremamente importante dos mitos de origem, que analisaremos no próximo capítulo.

A idéia de que um remédio não age, a menos que sua origem seja conhecida, é muito difundida. Citemos novamente Erland Nordenskiöld: "Cada canto mágico deve ser precedido de um encantamento que fala da origem do remédio empregado, caso contrário, ele não terá efeito... Para que o remédio ou o canto curador tenham efeito, é preciso conhecer a origem da planta, a maneira como foi concebida pela primeira mulher".[20] Nos cânticos rituais na-khi, publicados por J. F. Rock, diz-se expressamente: "Se não se relatar a origem do medicamento, é inútil empregá-lo".[21] Ou: "A menos que se relate a sua origem,

---

[18] A. C. Kruyt, citado por Lévy-Bruhl, *op cit.,* pág. 119.

[19] A ili Kolehmainen Johnson, *Kalevala. A Prose translation from the Finnish* (Hancock, Michigan, 1950), pág. 53 ss.

[20] E. Nordenskiöld, "La conception de l'âme chez lés Indiens Cuna de l'Isthme de Panama" *(Journal des Américanistes,* N. S., t. 24, 1932, págs.' 5-30), pág. 14.

[21] J. F. Rock, *The Na-Khi Nâga Cult and related ceremonies* (Roma, 1952), vol. II, pág. 474.

não se deve falar a respeito".[22]

Veremos no próximo capítulo que, assim como no mito de Väinamöinen acima citado, a origem dos remédios está intimamente relacionada à narração da origem do mundo. Precisaremos aqui, entretanto, tratar-se de uma concepção geral, que pode ser formulada do seguinte modo: *não se pode realizar um ritual, a menos que se conheça a sua "origem", isto é, o mito que narra como ele foi efetuado pela primeira vez*. Durante o serviço funerário, canta o xamã na-khi, dto-mba:

> *Vamos agora acompanhar o morto*
> *e conhecer novamente a amargura.*
> *Vamos dançar outra vez e afugentar os demônios.*
> *Se não se sabe de onde vem a dança*
> *Não se deve falar a respeito.*
> *Se se ignora a origem da dança*
> *Não se pode dançar.*[23]

Isso lembra estranhamente as declarações dos Uitoto a Preuss: "Estas são as palavras (os mitos) de nosso pai, suas próprias palavras. Graças a essas palavras nós dançamos, e não haveria dança se não as tivéssemos recebido dele".[24]

Na maioria dos casos, não basta conhecerem o mito da origem, é preciso recitá-lo; em certo sentido, é uma proclamação e uma *demonstração* do próprio conhecimento. E não é só: recitando ou celebrando o mito da origem, o indivíduo deixa-se impregnar pela atmosfera sagrada na qual se desenrolaram esses eventos miraculosos. O tempo mítico das origens é um tempo "forte", porque foi transfigurado pela presença ativa e criadora dos Entes Sobrenaturais. Ao recitar os mitos, reintegra-se àquele tempo fabuloso e a pessoa torna-se, conseqüentemente, "contemporânea'', de certo modo, dos eventos evocados, compartilha da presença dos Deuses ou dos Heróis. Numa fórmula sumária, poderíamos dizer que, ao "viver" os mitos, sai-se do tempo profano, cronológico, ingressando num tempo qualitativamente diferente, um tempo "sagrado", ao mesmo tempo primordial e indefinidamente recuperável. Essa função do mito, sobre a qual já insistimos no *Le Mythe de l'Éternel Retour* (especialmente às págs. 35 ss.), surgirá ainda mais claramente no curso das próximas análises.

---

[22] *Ibid.,* vol. II, pág. 487.

[23] J. F. Rock, *Zhi-ma funeral ceremony of the Na-khi* (Vienna Modling, 1955), pág. 87.

[24] K. T. Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto, vols.* I-II (Gottingen, 1921-1923), pág. 625.

Estrutura e função dos mitos

Essas poucas observações preliminares bastam para indicar alguns aspectos característicos do mito. De modo geral pode-se dizer que o mito, tal como é vivido pelas sociedades arcaicas, 1) constitui a História dos atos dos Entes Sobrenaturais; 2) que essa História é considerada absolutamente *verdadeira* (porque se refere a realidades) e *sagrada* (porque é a obra dos Entes Sobrenaturais); 3) que o mito se refere sempre a uma "criação", contando como algo veio à existência, ou como um padrão de comportamento, uma instituição, uma maneira de trabalhar foram estabelecidos; essa a razão pela qual os mitos constituem Os paradigmas de todos os atos humanos significativos; 4) que, conhecendo o mito, conhece-se a "origem" das coisas, chegando-se, conseqüentemente, a dominá-las e manipulá-las à vontade; não se trata de um conhecimento "exterior", "abstrato", mas de um conhecimento que é "vivido" ritualmente, seja narrando cerimonialmente o mito, seja efetuando o ritual ao qual ele serve de justificação; 5) que de uma maneira ou de outra, "vive-se" o mito, no sentido de que se é impregnado pelo poder sagrado e exaltante dos eventos rememorados ou reatualizados.

"Viver" os mitos implica, pois, uma experiência verdadeiramente "religiosa", pois ela se distingue da experiência ordinária da vida quotidiana. A "religiosidade" dessa experiência deve-se ao fato de que, ao reatualizar os eventos fabulosos, exaltantes, significativos, assiste-se novamente às obras criadoras dos Entes Sobrenaturais; deixa-se de existir no mundo de todos os dias e penetra-se num mundo transfigurado, auroral, impregnado da presença dos Entes Sobrenaturais. Não se trata de uma comemoração dos eventos míticos, mas de sua reiteração. O indivíduo evoca a presença dos personagens dos mitos e torna-se contemporâneo deles. Isso implica igualmente que ele deixa de viver no tempo cronológico, passando a viver no Tempo primordial, no Tempo em que o evento *teve lugar pela primeira vez.* É por isso que se pode falar no "tempo forte" do mito: é o Tempo prodigioso, "sagrado", em que algo de *novo,* de *forte* e de *significativo* se manifestou plenamente. Reviver esse tempo, reintegrá-lo o mais freqüentemente possível, assistir novamente ao espetáculo das obras divinas, reencontrar os Entes Sobrenaturais e reapreender sua lição criadora é o desejo que se pode ler como em filigrana em todas as reiterações rituais dos mitos. Em suma, os mitos revelam que o mundo, o homem e a vida têm uma origem e uma história sobrenaturais, e que essa história é significativa, preciosa e exemplar.

Nada melhor para concluir este capítulo do que citando as passagens clássicas em que Bronislav Malinowski tentou demonstrar a natureza e a função

do mito nas sociedades primitivas: "O mito, quando estudado ao vivo, não é uma explicação destinada a satisfazer uma curiosidade científica, mas uma narrativa que faz reviver uma realidade primeva, que satisfaz a profundas necessidades religiosas, aspirações morais, a pressões e a imperativos de ordem social, e mesmo a exigências práticas. Nas civilizações primitivas, o mito desempenha uma função indispensável: ele exprime, enaltece e codifica a crença; salvaguarda e impõe os princípios morais; garante a eficácia do ritual e oferece regras práticas para a orientação do homem. O mito, portanto, é um ingrediente vital da civilização humana; longe de ser uma fabulação vã, ele é ao contrário uma realidade viva, à qual se recorre incessantemente; não é absolutamente uma teoria abstrata ou uma fantasia artística, mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática (...)."Essas histórias constituem para os nativos a expressão de uma realidade primeva, maior e mais relevante, pela qual são determinados a vida imediata, as atividades e os destinos da humanidade. O conhecimento dessa realidade revela ao homem o sentido dos atos rituais e morais, indicando-lhe o modo como deve executa-los".[25]

---

[25] B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (1926); reproduzido no volume *Magic, Science and Religion,* Nova York, 1955, págs. 101-108.

II. PRESTIGIO MÁGICO DAS "ORIGENS"

Mitos de origem e mitos cosmogonicos

Toda história mítica que relata a *origem* de alguma coisa pressupõe e prolonga a cosmogonia. Do ponto de vista da estrutura, os mitos de origem homologam-se ao mito cosmogonico. Sendo a criação do Mundo a criação por excelência, a cosmogonia torna-se o modelo exemplar para toda espécie de "criação". Isso não quer dizer que o mito de origem imite ou copie o modelo cosmogonico, pois não se trata de uma reflexão concertada e sistemática. Mas todo divo aparecimento — um animal, uma planta, uma instituição — implica a existência de um Mundo. Mesmo quando se procura explicar como, a partir de um estado diferente de coisas, se chegou à situação atual (de como, por exemplo, o Céu se apartou da Terra, ou de como o homem se tornou mortal), o "Mundo" já existia, embora sua estrutura fosse diferente, embora ainda não fosse o nosso Mundo. Todo mito de origem conta e justifica uma "situação nova" — nova no sentido de que não existia desde o inicio do Mundo. Os mitos de origem prolongam e completam o mito cosmogonico: eles contam como o Mundo foi modificado, enriquecido ou empobrecido.

Esta é a razão pela qual alguns mitos de origem começam por delinear uma cosmogonia. A história das grandes famílias e das dinastias tibetanas começa por recordar como o Cosmo nasceu de um Ovo. "Da essência dos cinco elementos primordiais, nasceu um grande ovo... Dezoito ovos saíram da gema desse ovo. O ovo do meio, dentre os dezoito ovos, um ovo concóide, separou-se dos demais. Esse ovo concóide desenvolveu membros, e depois os cinco sentidos, tudo perfeito, convertendo-se num jovem de tão extraordinária beleza, que parecia a concretização de todos os desejos *(yid la smon).* Por isso, foi chamado de rei Ye-smon. A rainha Tchu-lchag, sua esposa, deu à luz um filho, capaz de se transformar por meio de magia, Dbang-ldan"[1]. A genealogia prossegue contando a origem e a história dos diversos clãs e dinastias.

Os cantos genealógicos polinésios começam da mesma maneira. O texto ritual havaiano conhecido sob o nome de Kumulipo é "um hino genealógico ligando a família real, à qual pertencia, não somente aos deuses do povo inteiro, adorados em comum com os grupos polinésios aliados, não somente aos chefes divinizados nascidos no mundo vivente, os Ao, dentro da linha familial, mas

---

[1] Ariane MacDonald, La Naissance du Monde au Tibet (em: Sources Orientales, I, Paris, 1959, págs. 417-452) pág. 428. Cf. também R. A. Stein, Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet, pág. 464.

ainda às estrelas do céu, às plantas e aos animais úteis à vida terrestre[2]. E o canto, efetivamente, começa por evocar:

> *"O tempo em que a terra foi violentamente modificada o tempo em que os céus separadamente se modificaram o tempo em que o sol nascia para dar luz à lua", etc.*[3]

Esses cantos rituais genealógicos são compostos pelos bardos quando a princesa está grávida, e comunicados aos dançarinos de *hula,* que devem aprende-los de cor. Os dançarinos, homens e mulheres, dançam e recitam o canto ininterruptamente, até o nascimento da criança. É como se o desenvolvimento embriológico do futuro chefe fosse acompanhado de uma recapitulação da cosmogonia, da história do mundo e da história da tribo. Por ocasião da gestação de um chefe, o Mundo é simbolicamente "refeito". A recapitulação, através dos cantos e da dança, é simultaneamente uma rememoração e uma reatualização ritual dos eventos míticos essenciais ocorridos desde a Criação.

Encontramos concepções e rituais análogos nas populações primitivas da Índia. Entre os Santali, por exemplo, o *guru* recita o mito cosmogonico em beneficio de cada indivíduo, mas somente por duas vazes: da primeira, "quando um Santal adquire plenos direitos sociais... Nessa ocasião, o *guru* recita a história da humanidade desde a criação do mundo, e termina contando o nascimento daquele para o qual está sendo realizado o rito". A mesma cerimônia é repetida durante o serviço funerário, mas o *guru* desta vez transfere ritualmente a alma do falecido para o outro Mundo[4]. Entre os Gonds e os Baigas, por ocasião dos rituais em honra de Dharti Mata e de Thakur Deo, o sacerdote recita o mito cosmogonico e relembra ao auditório o papel importante que sua tribo desempenhou na criação do Mundo[5]. Quando os feiticeiros Munda expulsam os maus espíritos, recitam as canções mitológicas dos Assur.

Ora, os Assur inauguraram uma nova época tanto para os deuses e os

---

[2] Martha Warner Beckwith, *The Kumulipo. A Hawaiian Creation Chant* (University of Chicago Press, 1951), pág.7.

[3] *Ibid.,* pág. 45. "O renascimento diário da luz, o sol que anualmente retorna do sul para revivificar a terra, servem não apenas como símbolos, mas também como imagens exemplares do nascimento humano, ou mesmo como fatôres determinantes na perpetuaçao da raça... Assim como Wakea, o universo celeste, rompe os elos da noite e surge do seio das águas que o retinham prisioneiro das trevas, também a criança rompe a bolsa que a retinha prisioneira no seio de sua mãe e emerge para a luz, para a vida, para o mundo do entendimento" *(ibid.,* págs. 182-183).

[4] P. O. Bodding, "Les Santals", Journal *Asiatique,* 1932, págs. 58 ss.

[5] V. Elwin, *The Baiga* (Londres, 1939), pág. 305; W. Koppers, *Die B hil in Z entralindien* (Viena, 1948), pág. 242.

espíritos, como para os seres humanos; por isso, a história de suas façanhas pode ser considerada como fazendo parte de um mito cosmogonico.[6]

Entre os Bhils, a situação é ligeiramente diferente. Apenas um de seus cantos mágicos curativos tem o caráter de mito cosmogonico; é *O Canto do Senhor.* Na realidade, entretanto, os cantos, em sua maioria, são mitos de origem. *O Canto de Kasumor Damor,* por exemplo, ao qual se atribui a cura de todas as enfermidades, conta as migrações do grupo bhil Dâmor do Gujerat para o sul da Índia central.[7] É O mito, portanto, da instalação territorial do grupo, em outros termos, a história de um *novo começo,* réplica da criação do Mundo. Outros cantos mágicos revelam a origem das enfermidades.[8] Trata-se de mitos ricos em aventuras, com os quais acabamos aprendendo as circunstâncias em que surgiram as enfermidades — evento que, efetivamente, modificou a estrutura do Mundo.

A função dos mitos nas curas

No ritual de cura dos Bhils, há um detalhe particularmente interessante. O mago "purifica" o espaço ao lado do leito do doente e desenha um *mandol* com farinha de milho. No interior do desenho, ele insere a casa de Isvor e Bhagwân, traçando igualmente as suas figuras. Esse desenho é mantido até a cura completa do doente.[9] O próprio termo *mandol* trai sua origem indiana. Trata-se, evidentemente, do *mandala,* desenho complexo que tem uma importante função nos ritos tântricos indo-tibetanos. Mas o *mandala é* antes de tudo uma *imago mundi:* ele representa simultaneamente o Cosmo em miniatura e o panteão. Sua construção equivale a uma recriação mágica do mundo. Por conseguinte, quando o feiticeiro Bhil desenha o *mandol* ao pé do leito de um doente, repete a cosmogonia, embora os cantos rituais que entoa não aludam expressamente ao mito cosmogonico. A operação tem, certamente, um objetivo terapêutico. Convertido simbolicamente em contemporâneo da Criação do Mundo, o doente mergulha na plenitude primordial; deixa-se penetrar pelas forças gigantescas que, *in illo tempore,* tornaram possível a Criação.

A esse respeito é interessante relembrar que, entre os Navajo, o mito cosmogonico, seguido do mito da saída dos primeiros homens do seio da Terra,

---

[6] W. Koppers. *Die Bhil,* pag. 242; J. Hoffman e A. van Ernelen, *Encyclopaedia Mundarica,* vol. III (Patna, 1930), pág. 739.

[7] L. Jungblut, "Magic Songs of the Bhils of Jhabua State", *Internationales Archiv für 'Ethnographie,* vol. XLIII, (1943),.pág. 6.

[8] *Ibid.,* págs. 35 ss., 59 ss

[9] Jungblut, pág. 5

é recitado sobretudo por ocasião das curas ou durante a iniciação de um xamã. "Todas as cerimônias são centralizadas ao redor de um paciente, Hatrali (aquele sobre o qual se canta), que pode ser um doente ou simplesmente um enfermo Mental como, por exemplo, um sujeito assustado por um sonho, ou alguém que necessita de uma cerimônia apenas para aprende-la no curso de sua iniciação à capacidade de oficiar aquele canto, pois um *medicine-man* não pode efetuar uma cerimônia de cura enquanto ele mesmo não se submeteu à cerimônia".[10] A cerimônia inclui igualmente a execução de desenhos complexos sobre a areia, que simbolizam as diferentes etapas da Criação e a história mítica dos deuses, dos ancestrais e da humanidade. Esses desenhos (que se assemelham estranhamente aos *mandala* indo-tibetanos) reatualizam um após outro os eventos ocorridos nos tempos míticos. Ouvindo a narrativa do mito cosmogonico (seguido da recitação dos mitos de origem) e contemplando os desenhos sobre a areia, o doente é projetado para fora do tempo profano e inserido na plenitude do Tempo primordial: ele é conduzido "para trás" até a origem do Mundo e assiste, assim, à cosmogonia.

A solidariedade entre o mito cosmogonico, o mito de origem da enfermidade e do remédio, e o ritual da cura mágica, pode ser admiravelmente bem observada entre os Na-khi, povo pertencente à família tibetana, mas que vive há muitos séculos no Sudeste da China, e especialmente, na província de Yünnan. De acordo com as suas tradições, o Universo, no principio, estava judiciosamente dividido entre os Nâgas e os homens, mas uma inimizade os separou posteriormente. Furibundos, os Nâgas disseminaram pelo mundo as enfermidades, a esterilidade e todos os tipos de flagelos. Os Nâgas podem igualmente roubar as almas dos homens, fazendo com que adoeçam. Se eles não forem ritualmente apaziguados, a vítima perece. Mas o sacerdote-xamã *(dto-mba),* pelo poder de seus encantamentos mágicos, é capaz de forçar os Nâgas a libertarem as almas roubadas e aprisionadas.[11] O próprio xamã só é capaz de lutar contra os Nâgas porque o Xamã primordial, Dto-mba, com o concurso de Garuda, empreendeu essa luta no Tempo mítico. Ora, o ritual de cura consiste, a rigor, na recitação solene desse evento primordial. Como diz expressamente um texto traduzido por Rock: "Se não se conta a origem de Garuda, não se deve falar nele".[12] O xamã recita, pois, o mito da origem de Garuda: ele conta como os Ovos foram criados por meio de magia sobre o Monte Kailasa e como desses ovos nasceram os Garudas, que mais tarde desceram à planície para defender os

---

[10] Hasteen Klah, *Navajo Creation Myth: The Story of the Emergence (Santa* Fé, 1942), pág. 19. Cf. também *ibid.,* pags. 25 ss., 32 ss.

[11] J. F. Rock, *The Na-khi Nâga Cult and related ceremonies* (Roma, 1952), vol. I, pags. 9-10.

[12] *Ibid.,* vol. I, pag. 98.

homens das enfermidades provocadas pelos Nâgas. Mas, antes de contar o nascimento dos Garudas, o cântico ritual descreve ràpidamente a criação do Mundo. "No tempo em que o céu apareceu, expandiram-se o sol, a lua, as estréias, os planetas e a terra; quando surgiram as montanhas, os vales, as árvores e as rochas... naquele momento apareceram os Nâgas e os dragões, etc.".[13]

A maioria desses cantos rituais de fins terapêuticos começa por evocar a cosmogonia. Eis um exemplo: "No princípio, no tempo em que os céus, o sol, a lua, as estrelas, os planetas e a terra ainda não haviam aparecido, quando ainda nada havia aparecido, etc".[14] E conta-se a criação do mundo, o nascimento dos demônios e o aparecimento das enfermidades, e, finalmente, a epifania do Xamã primordial Dto-mba, que forneceu os medicamentos necessários. Um outro texto[15] começa pela evocação do tempo mítico: "No começo, quando tudo era indistinto, etc.", para contar o nascimento dos Nâgas e dos Garudas. A seguir é contada a origem da doença (pois, como vimos mais acima, "se não se conta a origem do medicamento, não se deve utilizá-lo"), os meios pelos quais é propagada de uma geração a outra e, finalmente, a luta entre os demônios e o xamã: "O espírito, arremessando a flecha, dá doença aos dentes e à boca, o *dto-mba* arranca a flecha, etc.; o demônio dá doença ao corpo, arremessando a flecha no corpo, o *dto-mba* a arranca, etc".[16]

Um outro canto ritual começa da seguinte maneira: "É preciso contar a origem do remédio, caso contrário não se pode falar nele. No tempo em que apareceram o céu, as estrelas, o sol, a lua e os planetas, e em que apareceu a terra", etc., "naquele tempo nasceu Ts'o-dze-p'er-ddu".[17] Segue-se um mito muito longo, que explica a origem dos medicamentos: ausentando-se durante três dias de casa, Ts'o-dze-p'er-ddu encontra, ao regressar, seus pais mortos. Decide então partir em busca de um medicamento que impeça a morte, e vai para o país do Chefe dos Espíritos. Após inúmeras aventuras, ele rouba os medicamentos miraculosos, mas, perseguido pelo Espírito, cai por terra e os medicamentos se dispersam, dando existência às plantas medicinais.

---

[13] *Ibid.,* vol. I, pág. 97.

[14] *Ibid.,* vol. I, pág. 108. (15)

[15] *Ibid.,* vol. II, págs. 386 ss.

[16] *Ibid.,* vol. II, pág. 489.

[17] *Ibid.,* vol. I, págs. 274 ss.

Reiteração da cosmogonia

Alguns textos publicados por Hermanns são ainda mais eloqüentes. No curso de um ritual de cura, o xamã não somente resume a cosmogonia, como invoca a Deus e *lhe suplica que crie o Mundo de novo.* Uma dessas preces começa por recordar que "a terra foi criada, a água foi criada, o universo inteiro foi criado. De modo análogo foram criadas a cerveja ritual *chi* e a oferenda de arroz *so",* e termina com uma evocação: "Acorrei, ó Espíritos![18] Um outro texto apresenta "a gênese do *chi* e a da bebida alcoólica *dyã:* Segundo uma antiga tradição, seu lugar de origem é o mesmo da árvore Sang li e da árvore Sang log. No interesse do mundo inteiro e para o nosso bem, acorre, mensageiro de Deus. Tak bo Thing, deus de poderes sobrenaturais, desceu outrora para criar o Mundo. *Torna a descer agora para criá-lo de novo*.[19] Claro está que, para preparar as bebidas rituais *chi* e *dyö,* é preciso conhecer o mito de sua origem, que está intimamente relacionado ao mito cosmogonico. Mas, o que é ainda mais interessante, o Criador é convidado a descer novamente para uma nova criação do Mundo, em beneficio do doente.

Vemos que, nesses cantos medicinais mágicos, o *mito da origem dos medicamentos* está sempre integrado ao *mito cosmogonico.* No capítulo anterior, citamos alguns exemplos para mostrar que, nas terapêuticas primitivas, um remédio só se torna eficaz quando se recorda ritualmente a sua origem diante do paciente. Muitos encantamentos do Oriente Próximo e da Europa contêm a história da enfermidade ou do demônio que a provocou, evocando simultaneamente o momento mítico em que uma divindade ou um santo conseguiram subjugar o mal. Um encantamento assírio contra a dor de dentes recorda que, "depois que Anu fez os céus, os céus fizeram a terra, a terra fez os rios, os rios fizeram os canais, os canais fizeram os lagos, os lagos fizeram o Verme". E o Verme, debulhado "em lágrimas", pergunta a Shamash e a Ea o que lhe será dado para comer, para "destruir". Os deuses lhe oferecem frutas, mas o Verme exige dentes humanos. "Já que assim falaste, ó Verme, que Ea te esmague com sua mão poderosa!".[20] Assistimos aqui 1) à criação do Mundo; 2) ao nascimento do Verme e da enfermidade; 3) ao gesto curador primordial e paradigmático (destruição do Verme por Ea). A eficácia terapêutica do encantamento reside no fato de que, quando pronunciado ritualmente, ele reatualiza o tempo mítico da "origem", tanto da origem do mundo como da

---

[18] M. Hermanns, *The Indo-Tibetans,* págs. 66 ss.

[19] *Ibid.,* pág. 69. O grifo é nosso.

[20] Campbell Thompson, *Assyrian Medicar Texts* (Londres, 1923), pág. 59. Vide igualmente a história-mítica do encantamento contra as picadas de serpentes, inventado por Isis, *in illo tempore,* em G. Roeder, *Urkunden zur Religion des alten A egypten* (Iena, 1915), págs. 138 ss.

origem da dor de dentes e de seu tratamento.

A recitação solene do mito cosmogonico serve, algumas vezes, para curar determinadas enfermidades ou imperfeições. Mas, como veremos nas páginas seguintes, essa aplicação do mito cosmogonico é apenas uma dentre outras. Sendo o modelo exemplar de toda "criação", o mito cosmogonico pode ajudar o doente a "recomeçar" sua vida. O *retorno à origem* oferece a esperança de um renascimento. Ora, todos os rituais médicos que acabamos de examinar visam um retorno à origem. Tem-se a impressão de que, para as sociedades arcaicas, a vida não pode ser *reparada,* mas somente *recriada mediante* um retorno às fontes. E a "fonte" por excelência é o prodigioso jorrar de energia, de vida e fertilidade ocorrido durante a Criação do Mundo.

Tudo isso se evidencia claramente através das múltiplas aplicações do mito cosmogonico polinésio. Segundo esse mito, não existiam, no princípio, senão as Águas e as Trevas. Io, o Deus Supremo, separou as Águas mediante o poder do pensamento e de suas palavras, e criou o Céu e *a* Terra. Disse ele: "Que as Águas Se separem, que os Céus se formem, que a Terra seja!" Essas palavras cosmogonicas de Io, graças às quais o mundo passou a existir, são palavras criadoras, carregadas de poder sagrado. Também os homens as pronunciam em todas as circunstâncias em que há algo *a fazer, a criar.* Elas são repetidas durante o rito da fecundação de um útero estéril, no rito da cura do corpo e do espírito, mas também por ocasião da morte, da guerra e das recitações genealógicas. Eis como se exprime um polinésio contemporâneo, Hare Hongi: "As palavras com as quais Io modelou o Universo — isto é, graças ás quais este foi concebido e levado *a* gerar um mundo de luz — essas mesmas palavras são empregadas no rito da fecundação de uma matriz estéril. As palavras graças às quais Io fez brilhar a luz nas trevas são utilizadas nos ritos destinados a alegar um coração triste e desalentado, o ancião frágil e decrépito, a espargir luz sobre coisas e lugares secretos, a inspirar a composição de versos, e também nos reveses da guerra e em muitas outras circunstâncias que levam o homem ao desespero. Para todos esses casos, o ritual, que tem por objetivo espargir a luz e a alegria, reproduz as palavras de que Io se serviu para vencer e dissipar as trevas".[21]

É um texto notável. Ele constitui um testemunho direto e de primeiríssima ordem sobre a função do mito cosmogonico numa sociedade tradicional. Como acabamos de ver, esse mito serve de modelo para toda espécie de "criação"; tanto para a procriação de um filho, como para o restabelecimento de uma

---

[21] E. S. C. Handy, *Polynesian Religion* (Honolulu, 1927), págs. 10-11.

situação militar comprometida ou para um equilíbrio psíquico ameaçado pela melancolia e o desespero. Essa capacidade do mito cosmogonico, de ser aplicado sobre diversos planos de referência, parece-nos particularmente significativa. O homem das sociedades tradicionais sente a unidade fundamental de todas as espécies de "obras" ou de "formas", sejam elas de ordem biológica, psicológica ou histórica. Uma guerra mal sucedida homologa-se a uma enfermidade, a um coração triste e desalentado, a uma mulher estéril, à ausência de inspiração do poeta, a qualquer outra situação existencial crítica em que o homem é levado ao desespero. E todas essas situações negativas e desesperadas, aparentemente irremediáveis, são invertidas pela recitação do mito cosmogonico, especialmente pela repetição das palavras com as quais Io gerou o Universo e fez brilhar a luz nas trevas. Em outros termos, a cosmogonia constitui o modelo exemplar de toda situação criadora: tudo que o homem faz repete, de certa forma, o "feito" por excelência, o gesto arquetípico do Deus criador: a Criação do Mundo.

O mito cosmogonico, como vimos, é igualmente recitado por ocasião da morte; pois também a morte constitui uma situação nova que se deve assumir com circunspecção, se a quisermos tornar criadora. Pode-se "desperdiçar" uma morte assim como se perde uma batalha ou como se perde o equilíbrio psíquico e a alegria de viver. É igualmente significativo o fato de Hare Hongi incluir, entre as situações desastrosas e negativas, não somente a impotência, a enfermidade e a senilidade, mas também a falta de inspiração dos poetas, sua incapacidade de criar ou de recitar adequadamente os poemas e as genealogias. Deduz-se daí, em primeiro lugar, que a criação poética é homologada, pelos polinésios, a qualquer outra criação importante e que, ademais — visto como Hare Hongi alude às narrativas genealógicas — a memória do cantor também constitui, em si mesma, uma "obra", e que a consumação dessa obra pode ser assegurada pela recitação solene do mito cosmogonico.

Compreende-se assim a razão por que esse mito é tão prestigiado pelos polinésios. A cosmogonia é o modelo exemplar de todos os tipos de "atos": não só porque o Cosmo é o arquétipo ideal de toda situação criadora e de toda criação — mas também porque o Cosmo é uma obra divina, sendo, portanto, santificado em sua própria estrutura. Por extensão, tudo o que é perfeito, "pleno", harmonioso, fértil, em suma: tudo o que é "cosmicizado", tudo o que se assemelha a um Cosmo, é sagrado. Fazer bem alguma coisa, trabalhar, construir, criar, estruturar, dar forma, in-formar, formar — tudo isso equivale a trazer algo à existência, dar-lhe "vida" e, em última instância, fazê-la assemelhar-se ao organismo harmonioso por excelência, o Cosmo. Ora, o Cosmo, repetimos, é a obra exemplar dos Deuses, é a sua obra-prima.

O fato de o mito cosmogonico ser considerado o modelo exemplar de toda "criação" é admiravelmente bem ilustrado pelo seguinte costume de uma tribo norte-americana, os Osage. Quando nasce uma criança Osage, convoca-se a presença de "um homem que falou com os deuses". Ao chegar à casa da parturiente, ele recita diante do recém-nascido a história da criação do Universo e dos animais terrestres. Somente depois disso é que o bebê é amamentado. Mais tarde, quando o bebê quer tomar água, chama-se novamente o mesmo homem ou um outro. Mais uma vez ele recita a Criação, completando-a com a história da origem da Água. Quando a criancinha atinge a idade de ingerir alimentos sólidos, volta o homem "que falou com os deuses" e recita novamente a Criação, mencionando também desta vez a origem dos cereais e de outros alimentos.[22]

Seria difícil encontrar um exemplo mais eloqüente da crença segundo a qual cada novo nascimento representa uma recapitulação simbólica da cosmogonia e da história mítica da tribo. Essa recapitulação tem por objetivo introduzir ritualmente o recém-nascido na realidade sacramental do mundo e da cultura, e validar assim a nova existência, proclamando sua conformidade com os paradigmas míticos. E não é só: a criança que acaba de nascer é colocada em face de uma série de "começos". E não se pode "começar" alguma coisa a menos que se conheça a sua "origem", que se saiba como essa coisa veio à existência pela primeira vez. Quando "começa" a mamar ou a tomar água ou a ingerir alimentos sólidos, a criança é ritualmente projetada no tempo da "origem", em que o leite, a água e os cereais apareceram pela primeira vez.

O "retorno à origem"

A idéia implícita nessa crença é que se trata da *primeira manifestação de uma coisa que é significativa e válida,* e não de suas epifanias sucessivas. De modo análogo, ensina-se à criança não o que o pai e o avô fizeram, mas o que foi feito pela primeira vez pelos Ancestrais nos Tempos míticos. Evidentemente, o pai e o avô nada mais fizeram senão imitar os Ancestrais; poder-se-ia pensar, portanto, que, imitando o pai, seriam obtidos os mesmos resultados. Mas pensar assim seria menosprezar a função essencial do *Tempo da origem* que, como vimos, é considerado um tempo "forte" justamente porque foi, de certo modo, o "receptáculo" de uma *nova criação.* O tempo decorrido entre a *origem e* o momento presente não é "forte" nem "significativo" (salvo, bem entendido, os intervalos em que se reatualizava o tempo primordial), razão por que é

---

[22] Alice C. Fletcher e F. La Flesche, *The Omaha Tribe* (Bureau of American Ethnology, 27th Annual Report, Washington 1911), pág. 116, nota *a.*

negligenciado ou por que se procura aboli-lo.[23]

Nesse exemplo, trata-se de um ritual em que os mitos cosmogonicos e de origem são recitados em beneficio de um único indivíduo, como no caso dos curandeiros. Mas o "retorno à origem", que permite reviver o tempo em que as coisas se manifestaram pela primeira vez, constitui uma experiência de importância capital para as sociedades arcaicas. Discutiremos essa experiência por diversas vezes, nas páginas seguintes. Citaremos, aqui, contudo, um exemplo de recitação solene dos mitos cosmogonicos e de origem nas festividades coletivas da ilha Sumba. Por ocasião de acontecimentos importantes para a comunidade — uma colheita abundante, a morte de um membro eminente, etc. — constrói-se uma casa cerimonial *(mara-pu) e* os narradores, nessa oportunidade, contam a história da Criação e dos Ancestrais. "Por ocasião de todos esses acontecimentos, os narradores evocam com veneração o "começo", isto é, o momento em que se formaram os princípios da própria cultura, e que é preciso preservar como o mais valioso dos bens. Um dos aspectos mais notáveis da cerimônia é essa recitação, que na realidade se apresenta como uma troca de perguntas e respostas entre dois indivíduos até certo ponto homólogos, pois são escolhidos de dois clãs unidos por laços de parentesco exógamos. Assim, nesse instante capital, os dois recitantes representam todos os membros do grupo, inclusive os mortos — o que faz com que a recitação do mito tribal (que é preciso, ao mesmo tempo, representar como um mito cosmogonico), beneficie ao grupo inteiro".[24]

Em suma, trata-se de rituais coletivos de uma periodicidade irregular, incluindo a construção de uma casa de cultos e a recitação solene dos mitos de origem de estrutura cosmogonica. O beneficiário é a comunidade inteira, incluindo os vivos e os mortos. Por ocasião da reatualização dos mitos, a comunidade inteira é renovada; ela reencontra as suas "fontes", revive as suas "origens". A idéia de uma renovação universal produzida pela reatualização cultural de um mito cosmogonico é encontrada em muitas sociedades tradicionais. Discutimos esse aspecto em *Le Mythe de l'Éternel Retour,* e a ele retornaremos no próximo capítulo; efetivamente, o enredo mítico-ritual da renovação periódica do Mundo pode revelar-nos uma das funções predominantes do mito, tanto nas culturas arcaicas como nas primeiras civilizações do Oriente.

---

[23] Cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour. cap.* II e *passim.*

[24] C. T. Bertling, *Notes on Myth and Ritual in Southeast Asia* (Haia, 1958), págs. 3-4.

Prestígio dos "primórdios"

Os exemplos citados permitem uma melhor compreensão das relações entre o mito cosmogonico e os mitos de origem. Antes de mais nada, temos o fato de que o mito de origem inicia, em numerosos casos, por um esboço cosmogonico: o mito recorda brevemente os momentos essenciais da Criação do Mundo, para contar a seguir a genealogia da família real, ou a história tribal, ou a história da origem das enfermidades e dos remédios, e assim por diante.[25] Em todos esses casos, os mitos de origem prolongam e completam o mito cosmogonico. Quanto à função ritual de certos mitos de origem (por exemplo, nas curas ou, como entre os Osage, de mitos destinados a introduzir o recém-nascido na sacralidade do Mundo e da sociedade), tem-se a impressão de que o seu "poder" provém, em parte, do fato de conterem os rudimentos de uma cosmogonia. Essa impressão é confirmada pelo fato de, em algumas culturas (na Polinésia, por exemplo), o mito cosmogonico, além de ter um valor terapêutico intrínseco, constituir igualmente o modelo exemplar de todos os tipos de "criação" e "ação".

O fato de os mitos de origem dependerem do mito cosmogonico é melhor compreendido quando se considera que, em ambos os casos, existe um "começo". Ora, o "começo" absoluto é a Criação do Mundo. Não se trata, evidentemente, de uma simples curiosidade teórica. Não basta conhecer a "origem", é preciso reintegrar o momento em que tal ou tal coisa foi criada. Ora, isso se traduz num "voltar atrás" até a recuperação do Tempo original, forte, sagrado. E, conforme já vimos e tornaremos a ver ainda mais claramente a seguir, a recuperação do Tempo primordial, indispensável para assegurar a renovação total do Cosmo, da vida e da sociedade, é obtida sobretudo através da reatualização do "começo absoluto", isto é, da Criação do Mundo.

O professor Rafaele Pettazzoni argumentou, recentemente, que o mito cosmogonico deveria ser considerado uma variante do mito de origem. "O resultado é que o mito da criação faz parte da mesma natureza a que pertence o mito de origem... Nossa análise permitiu-nos arrancar o mito da criação de seu esplêndido isolamento. Ele deixa de ser um *hapax genomenon* para ocupar o seu

---

[25] O costume se conserva mesmo nas culturas evoluídas que conhecem a escrita. S. N. Kramer observa a propósito dos textos sumerianos que "Os poetas sumerianos geralmente começam os seus mitos ou poemas épicos, com uma evocação cosmológica que não tem relação direta com o conjunto da obra Os seguintes cinco versos foram extraídos da introdução a "Gilgamesh, Enkidu e o Inferno": "*Depois que o céu foi desunido da terra, Depois que a terra foi separada do céu. Depois que o nome do homem foi designado Depois que (o deus do céu) An arrebatou o céu, Depois que (o deus do ar) Enlil arrebatou a terra...*". (S. N. K ramer, *From Me Tablets of Sumer,* Indian Hills, Colorado, 1956, pág. 77). De modo análogo, na Idade Média, muitos cronistas começavam suas Histórias locais com a Criação do Mundo.

lugar numa classe numerosa de fatos análogos, os mitos de origem".[26] Pelas razões expostas, parece-nos difícil concordar com esse ponto de vista. Um novo estado de coisas implica sempre um estado precedente, e este, em última instância, é o Mundo. É a partir dessa "totalidade" inicial que se desenvolvem as modificações ulteriores. O meio cósmico em que se vive, por mais limitado que possa ser, constitui o "Mundo"; sua "origem" e sua "história" precedem qualquer outra história individual. A idéia mítica da "origem" está imbricada no mistério da "criação". Uma coisa tem uma "origem" porque foi criada, isto é, porque um poder se manifestou claramente no Mundo, porque um acontecimento se verificou. Em suma, a *origem* de uma coisa corresponde à *criação* dessa coisa.

A prova de que o mito cosmogonico não é uma simples *variante* da *espécie* constituída pelo mito de origem está em que as cosmogonias, como acabamos de ver, servem de modelo para todos os tipos de "criações". Os exemplos que analisaremos no próximo capítulo reforçarão, a nosso ver, essa conclusão.

---

[26] R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions,* (Leiden, 1954), págs. 27, 36.

III. MITOS E RITOS DE RENOVAÇÃO

Entronização e cosmogonia

A. M. Hocart observou que, em Fidji, a cerimônia de entronização do rei é denominada *creation of the fashioning the land* ou *creating the earth*.[1] Quando da ascensão de um soberano, a cosmogonia era simbolicamente repetida. A concepção é bastante difundida entre os povos agricultores. Segundo urna interpretação recente, a sagração do rei indiano, *rajasûya,* incluía uma recriação do Universo. E, efetivamente, as diferentes fases do ritual levavam a efeito sucessivamente a regressão do futuro soberano ao estado embrionário, sua gestação de um ano e seu renascimento místico como *Cosmocrator,* identificado simultaneamente com Prajâpati (o Deus-Tudo) e com o Cosmo.

O período embrionário do futuro soberano correspondia ao processo de maturação do Universo e é muito provável que estivesse originalmente relacionado à maturação das colheitas. A segunda fase do ritual leva a efeito a formação do novo corpo "divino" do soberano. A terceira fase do *rajasûya é* constituída de uma série de ritos, cujo simbolismo cosmogonico é amplamente frisado pelos textos. O rei ergue os braços; ele simboliza a elevação do *axis mundi.* Ao receber a unção, o rei permanece de pé sobre o trono, com os braços erguidos: ele encarna o eixo cósmico fixado no umbigo da Terra— isto é, o trono, o Centro do Mundo — e tocando o Céu. A aspersão associa-se às Águas que descem do Céu, ao longo do *axis mundi* — isto é, o Rei — a fim de fertilizar a Terra.[2]

Na época histórica, o *rajasûya* só era praticado duas vezes; a primeira, para sagrar o rei, e a segunda para assegurar-lhe a soberania universal. Nos tempos proto-históricos, entretanto, o *rajasûya* era provavelmente anual sendo celebrado para regenerar o Cosmo.

Era o que ocorria no Egito. A coroação de um novo faraó, escreve Frankfort, "pode ser considerada a criação de uma nova época, após uma perigosa interrupção da harmonia entre a sociedade e a natureza, uma situação, portanto, que faz parte da natureza da criação do universo. Isso é bem ilustrado por um texto contendo uma maldição aos inimigos do rei, que são comparados a Apófis, a serpente das trevas que é destruída por Rá ao alvorecer. Mas a

---

[1] *Le Mythe de l'Éternel Retour,* págs. 80 ss.

[2] M. Eliade, *Méphistophéles et lAndrogyne* (Paris, 1962), págs. 191 ss.

comparação tem um curioso adendo: "Eles serão iguais à serpente Apófis ao alvorecer do Ano Novo". A especificação "ao alvorecer do Ano Novo" só pode ser explicada no sentido de uma intensificação: a serpente é derrotada a cada nascer do sol, mas o Ano Novo celebra a criação e a renovação diurna, bem como a abertura do novo ciclo anual".[3]

Vemos assim por meio de qual mecanismo o enredo cosmogonico do Ano Novo pode ser integrado na sagração de um rei; os dois sistemas rituais perseguem o mesmo fim: a renovação cósmica. "Mas a *renovatio* efetuada por ocasião da sagração de um rei teve consideráveis conseqüências na história ulterior da humanidade. De um lado, as cerimônias de renovação se tornam móveis, destacando-se do quadro rígido do calendário; de outro lado, o rei se torna, de certo modo, responsável pela estabilidade, fecundidade e prosperidade de todo o Cosmo. O que equivale a dizer que a renovação universal se torna solidária não mais com os ritmos cósmicos, mas com as pessoas e os eventos históricos".[4]

Renovar o mundo

É fácil compreender por que a entronização de um rei repetia a cosmogonia ou era celebrada por ocasião do Ano Novo. O rei era tido como o renovador de todo o Cosmo. A renovação por excelência tem lugar no Ano Novo, quando se inaugura um novo ciclo temporal. Mas a *renovatio* efetuada pelo ritual do Ano Novo é, no fundo, uma reiteração da cosmogonia. Cada Novo Ano recomeça a Criação. E são os mitos — tanto os cosmogonicos como os mitos de origem — que recordam aos homens como o Mundo foi criado e tudo o que ocorreu posteriormente.

O Mundo é sempre o "nosso mundo", o mundo em, que se vive. E, se bem que o modo de ser da existência humana seja o mesmo para os australianos, e para os ocidentais de hoje, variam consideravelmente os contextos culturais em que está compreendida a existência humana. É evidente, por exemplo, que o "Mundo" dos australianos que vivem da colheita e da caça miúda não é o mesmo dos agricultores neolíticos; assim como o Mundo destes últimos não é o dos

---

[3] H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago, 1948), pág. 150.

[4] M. Eliade, *Méphistophélès et l´Androgyne,* págs. 193-194. "É nessa concepção que encontramos a fonte das futuras escatologias históricas e políticas. Efetivamente, chegou-se, mais tarde, a esperar a renovação cósmica, a "salvação" do Mundo, através do aparecimento de um certo tipo de Rei. Herói ou Salvador, ou mesmo de chefe político. Embora sob um aspecto fortemente secularizado, o mundo moderno ainda conserva a esperança escatológica de uma *renovatio* universal, efetuada mediante a vitória de uma classe social ou mesmo de um partido ou de uma personalidade política" (*Ibid.,* pág. 194).

habitantes das cidades do antigo Oriente Próximo, nem o "Mundo" em que vivem hoje os povos da Europa Ocidental ou dos Estados Unidos. As diferenças são por demais patentes para que seja preciso enunciá-las. Mencionamo-las apenas para evitar um mal entendido: ao citar exemplos que representam diferentes tipos de cultura, não pretendemos reproduzir um comparatismo "confusionista" do gênero Prazer. Os contextos históricos de cada um dos exemplos por nós utilizados ficam subentendidos. Parece-nos, contudo, inútil especificar, a propósito de cada tribo citada, qual a sua estrutura social e econômica e a quais tribos ela pode ou não ser comparada.

O "Mundo", portanto, é sempre o mundo que se conhece e no qual se vive; ele difere de um tipo de cultura para outro; existe, por conseguinte, um número considerável de "Mundos". Mas o que importa à nossa pesquisa é o fato de, malgrado a diferença das estruturas sócio-econômicas e a variedade dos contextos culturais, os povos arcaicos pensarem que o Mundo deve ser anualmente renovado e que essa renovação se produz obedecendo a um modelo: a cosmogonia ou um mito de origem, que desempenha o papel de um mito cosmogonico.

O "Ano", evidentemente, é diversamente compreendido pelos primitivos, e as datas do "Ano Novo" variam segundo o clima, o meio geográfico, o tipo de cultura, etc. Trata-se, contudo, sempre de um ciclo, isto é, de uma duração temporal que tem um começo e um fim. Ora, no fim de um ciclo e no início do ciclo seguinte, realiza-se uma série de rituais que visam a renovação do Mundo. Como já dissemos, essa *renovatio* é uma recriação efetuada segundo o modelo da cosmogonia.

Os exemplos mais simples são encontrados entre os australianos. Trata-se dos mitos de origem, que são anualmente reatualizados. Os animais e as plantas, criados *in illo tempore* pelos Entes Sobrenaturais, são ritualmente recriados. No Kimberley, as pinturas rupestres, que se acredita terem sido pintadas pelos ancestrais míticos, são repintadas a fim de reativar o seu poder criador, tal e qual se manifestou pela primeira vez nos tempos míticos, isto é, no início do Mundo.[5]

Essa recriação dos animais e das plantas alimentícias equivale, para os australianos, a uma recriação do Mundo. E isso não só porque, dispondo de alimentos suficientes, eles esperam viver mais um ano, mas sobretudo porque o Mundo realmente nasceu quando os animais e as plantas apareceram pela primeira vez nos Tempos do Sonho. Os animais e as plantas incluem-se entre

---

[5] Helmut Petri. *Sterbende Welt in Norwest Australien* (Brunswick, 1954), págs. 200 ss; A. P. Elkin, *The Australian Aborigines* (Londres, 1954), págs. 220 ss.

as obras criadas pelos Entes Sobrenaturais. Nutrir-se não é simplesmente um ato fisiológico, mas igualmente um ato "religioso": comem-se as criações dos Entes Sobrenaturais, assim como foram comidas pelos ancestrais míticos, pela primeira vez, no princípio do Mundo.[6]

Para os australianos, a cosmogonia se reduz à criação de sua paisagem familiar. Aquele é o "Mundo" deles e deverá ser periodicamente renovado para não perecer. A idéia de que o Cosmo está ameaçado de ruína se não for anualmente recriado inspira a principal festa das tribos californianas Karok, Hupa e Yurok. Em suas respectivas línguas, a cerimônia é chamada "a restauração do Mundo" e em inglês, "New Year". O objetivo consiste em restabelecer ou fortalecer a Terra para o período seguinte de um ou dois anos. Para algumas tribos Yurok, o fortalecimento do Mundo é obtido mediante a reconstrução ritual da cabana a vapor, rito de estrutura cosmogonica do qual citaremos, mais adiante, outros exemplos. O essencial do cerimonial consiste em longas peregrinações empreendidas pelo sacerdote a todos os lugares sagrados, isto é, aos lugares onde os Imortais executaram determinados gestos. Essas peregrinações rituais estendem-se por dez ou doze dias. Durante todo esse tempo, o sacerdote encarna os Imortais. Enquanto caminha, ele pensa: "Assim caminhava Ixkareya animas (i. e. um dos Imortais) nos tempos míticos". Ao chegar a um dos lugares sagrados, põe-se a varrê-lo, dizendo: "Ixkareya yakam (i. e. um outro Imortal) varre por mim, varre todas as doenças para fora deste mundo". Subindo a seguir uma montanha, procura um galho do qual faz uma bengala, dizendo: "O Mundo está todo partido, mas, quando eu começar a arrastar esta bengala pela terra, todas as fissuras se preencherão e a Terra se tornará novamente sólida".

Desce então ao rio, onde procura uma pedra que fixa solidamente ao chão, dizendo: "A Terra, que estava tombada, tornará a endireitar-se. As pessoas agora viverão (longamente) e serão mais fortes". Senta-se a seguir sobre a pedra. "Depois que eu me sento sobre a pedra — explicou ele a Gifford — a Terra nunca mais subirá nem tombará". Essa pedra ali se encontra desde o tempo dos Imortais, isto é, desde o princípio do Mundo.[7]

"Em seu conjunto, os rituais que acabamos de examinar constituem um enredo cosmogonico. Nos Tempos míticos, os Imortais criaram o Mundo no qual

---

[6] Sobre o valor religioso dos alimentos, cf. Eliade, "*Dimensions religieuses du renouvellement cosmique*", pág. 273.

[7] A. L. K'roeber e E. W. Gifford, *World Renewal, a Cult System of Native Northwest California,* Anthropological Records, vol. XIII, no. I (University of California, Berkeley, 1949), págs. 6 ss., 10-17, 19 ss., resumido em nosso livro *Méphistophélès et lAndrogyne,* págs. 175 ss.

iriam viver os californianos: traçaram os seus contornos, fixaram o seu Centro e os seus fundamentos, asseguraram a abundância dos salmões e das glandes, e exorcizaram as enfermidades. Este Mundo, porém, não é mais o Cosmo atemporal e inalterável em que viviam os Imortais. Ê um mundo vivo — habitado e usado por seres de carne e osso, submetidos à lei do vir-a-ser, da velhice e da morte. Por isso, ele requer uma reparação, uma renovação, um fortalecimento periódicos. Não se pode, contudo, renovar o Mundo senão repetindo o que os Imortais fizeram *in illo tempore,* renovando a criação. Eis por que o sacerdote reproduz o itinerário exemplar dos Imortais e repete os seus gestos e as suas palavras. O sacerdote, em suma, acaba por encarnar os Imortais. Em outros termos, por ocasião do Ano Novo, acredita-se que os Imortais estejam novamente presentes sobre a Terra. Isso explica por que o ritual de renovação anual do Mundo é a mais importante cerimônia religiosa dessas tribos californianas. O Mundo não só se torna mais estável e regenerado, como é igualmente santificado pela presença simbólica dos Imortais. O sacerdote que os encarna torna-se — por um certo lapso de tempo — uma "pessoa imortal" e, como tal, não deve ser fitado nem tocado. Ele executa os ritos longe dos outros homens, numa solidão absoluta, pois quando os Imortais os executaram pela primeira vez, ainda não existiam homens sobre a Terra".[8]

Diferenças e similaridades

O enredo mítico-ritual da renovação periódica do Mundo é igualmente encontrado em outras tribos californianas; p. ex., a cerimônia *aki* dos Maidu do Planalto, a *hesi* dos Maidu das Planícies e a *kuksu* dos Pomo orientais.[9] Em todos esses exemplos, a renovação do Mundo está integrada num complexo cultural que inclui a veneração do Ente Supremo, a garantia de uma excelente colheita e a iniciação dos jovens. Pode-se comparar o enredo dos californianos com o ritual da "Cabana da Nova Vida" dos Shawnee (que faz parte da Dança do Sol) e as cerimônias da "Casa Grande" dos Lenape. Tanto num como noutro caso, trata-se de um ritual cosmogonico, de renovação do Mundo e de renascimento da Vida. Entre os Shawnee, o sacerdote renova a Criação; entre os Lenape, a primeira criação do Mundo é reiterada durante a cerimônia do Ano Novo, com o fim de "recuperar a plenitude inicial".[10]

Acrescentemos que a construção ou a reparação periódica da cabana ritual tem igualmente uma significação cosmogonica. A cabana sagrada

---

[8] Eliade, *op. cit.,* pág. 182.

[9] Werner Müller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer* (Wiesbaden, 1955), pág. 120.

[10] Werner Müller, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas* (Berlim, 1956), págs. 306, 317.

representa o Universo. Seu teto simboliza a cúpula celeste, o chão representa a Terra, as quatro paredes as quatro direções do espaço cósmico. Os Dacotas afirmam que "o Ano é um círculo ao redor do mundo", isto é, ao redor da cabana iniciatória.[11] Acrescentemos também que a interdependência entre o Cosmo e o Tempo cósmico (o Tempo "circular") foi sentida com tal vivacidade, que em muitas línguas o termo que designa o "Mundo" é igualmente empregado para significar o "Ano". Algumas tribos californianas, por exemplo, dizem: "O Mundo passou" ou "A Terra passou" para dizer "passou-se um ano".[12]

Se passarmos agora aos rituais do Ano Novo vigorantes entre as populações que praticam a proto-agricultura (i.e., a cultura dos tubérculos), ficaremos impressionados com as diferenças. Constatamos, em primeiro lugar, a presença de dois elementos novos: o retorno coletivo dos mortos e os excessos orgiásticos. *Mas* há, sobretudo, uma diferença de atmosfera religiosa. A peregrinação solitária do sacerdote Karok, com suas meditações e suas preces, corresponde uma festa coletiva de extrema intensidade. Basta pensar na festa *milamala* dos indígenas das ilhas Trobriand, descrita por Malinowski. V. Lanternari consagrou um livro inteiro ao estudo desse complexo mítico-ritual, e ele foi rapidamente analisado também por nós, em relação com os cultos proféticos melanésios.[13] É inútil citar aqui os resultados dessas pesquisas. Diremos apenas que, a despeito das diferenças entre os sistemas mítico-rituais das tribos norte-americanas acima citadas e os dos melanésios, as estruturas são homologáveis. Tanto numas como noutras, o Cosmo deve ser periodicamente recriado, e o enredo cosmogonico por meio do qual se opera a renovação está em relação com a nova colheita e com a consagração dos alimentos.

Ano Novo e cosmogonia no antigo Oriente-Próximo

É significativo que encontremos idéias similares nas religiões do antigo Oriente Próximo, se bem que, evidentemente, com as inevitáveis diferenças entre as sociedades do estádio pré e proto-agrícola e as sociedades agrícolas e urbanas, como as da Mesopotâmia e do Egito. Não obstante, há um fato que nos parece essencial: os egípcios, os mesopotâmios, os hebreus e outros povos do antigo Oriente Próximo sentiam a necessidade de renovar periodicamente o Mundo. Essa renovação consistia num enredo cultural, cujo rito principal simbolizava a repetição da cosmogonia. Os fatos e sua interpretação podem ser

---

[11] Werner Müller, *Die blaue Hütte, Zum Sinnbild der Pede hei nordamerikanischen Indianern* (Wiesbaden, 1954), pág. 133.

[12] A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California* (Washington, 1925), págs. 177, 498.

[13] Vittorio Lanternari, *La Grande Festa* (Milão, 1959); M. Eliade, *Méphistophélès et lAndrogyne,* págs. 155 ss.

encontrados na abundante literatura especializada publicada sobre o assunto[14] e num dos capítulos do *Mythe de l'Eternel Retour* (págs. 83 ss.). Lembremos, todavia, que a Criação do Mundo, na Mesopotâmia, era ritualmente repetida por ocasião das Cerimônias do Ano Novo *(akîtu).* Uma série de ritos reatualizava o combate de Marduk contra Tiamat (o Dragão que simboliza o Oceano primordial), a vitória do Deus e sua obra cosmogonica. O "Poema da Criação" *(Enuma elish) era* recitado no Templo. Como diz H. Frankfort, "todo ano novo tinha um elemento essencial em comum com o primeiro dia em que o mundo foi criado ou em que foi desencadeado o ciclo das estações".[15] Mas, a uma observação mais atenta dos ritos do Ano Novo, percebemos que os mesopotâmios sentiam que o *começo* estava organicamente ligado ao fim que o precedera, que esse "fim" era da mesma natureza do "Caos" anterior à Criação, e que o Fim, por esse motivo, era indispensável a todos os novos começos.

Como já mencionamos, também para os egípcios o Ano Novo simbolizava a Criação. Quanto ao enredo do Ano Novo hebraico, escreve Mowinckel que "uma das idéias dominantes era a entronização de Iavé como rei do mundo, a representação simbólica de sua vitória sobre seus inimigos, que eram simultaneamente as forças do caos e os inimigos históricos de Israel. O resultado dessa vitória era a renovação da criação, da eleição e da aliança — idéias e ritos das antigas festas da fertilidade, subjacentes à festa histórica".[16] Mais tarde, na escatologia dos profetas, a restauração de Israel por Iavé foi compreendida como uma Nova Criação, implicando uma espécie de retorno ao Paraíso.[17]

Evidentemente, não se pode colocar no mesmo plano a reiteração simbólica da cosmogonia que marcava o Ano Novo na Mesopotâmia e em Israel. Entre os hebreus, o enredo arcaico da renovação periódica do Mundo foi progressivamente historicizado, embora conservando parte de sua significação original. Wensinck demonstrou que o enredo ritual do Ano Novo, que significava a passagem do Caos ao Cosmo, foi aplicado a eventos históricos tais como o êxodo e a travessia do Mar Vermelho, a conquista de Canaã, o cativeiro na Babilônia, o retorno do exílio, etc.[18] Von Rad, por sua vez, provou que um evento histórico único, como por exemplo "a constituição de Israel no Monte Sinai por Iavé e seu servidor Moisés, não precisa permanecer na esfera da recordação através da tradição oral ou da narrativa escrita, mas pode ser submetido à

---

[14] Cf. algumas indicaçoes bibliográficos contidas em *Le Mythe de I´Eternel Retour,* pág. 92, n°. 1.

[15] H. Frankfort, *Kingship and the Gods,* pág. 319.

[16] S. Mowinckel, *lie That Cometh* (trad. G. W. Anderson, Nova York, 1956), pág. 26.

[17] *Ibid.,* pág. 144.

[18] A. J. Wensinck, "The Semitic New Year and the Origin of Eschatology", *Acta Orientalia,* vol. I (1923), págs. 155-199.

renovação ritual em um culto", da mesma maneira que a renovação cosmológica dos impérios vizinhos.[19] Eric Voegelin com razão insiste em que "as formas simbólicas dos impérios cosmológicos e as de Israel não se excluem mutuamente... A renovação ritual da ordem, um dos elementos simbólicos desenvolvidos dentro das civilizações cosmológicas, por exemplo, atravessa toda a história da humanidade, desde a festa do Ano Novo babilônico, passando pela renovação de Berith por Josias, pela renovação sacramental de Cristo, até o *ritornar al principü* de Machiavel, porque a queda da ordem da existência e o retorno dessa ordem constituem um problema fundamental da existência humana".[20]

Conseqüentemente, por mais consideráveis que sejam as diferenças entre os sistemas cultuais mesopotâmico e hebraico, não é menos evidente que ambos compartilham de uma esperança comum na regeneração anual ou periódica do Mundo. Ambos acreditam, em suma, na possibilidade de recuperar o "princípio" absoluto, o que implica a destruição e a abolição simbólicas do velho mundo. O fim, portanto, está implícito no começo e vice-versa. Isso nada tem de surpreendente, pois a imagem exemplar desse começo, que é precedido e seguido de um fim, é o Ano, o Tempo cósmico circular, tal qual se apresenta no ritmo das estações e na regularidade dos fenômenos celestes.

Aqui, porém, impõe-se uma distinção: se é provável que a intuição do "Ano" como ciclo se encontre na origem da idéia de um Cosmo que se renova periodicamente, uma outra idéia, uma idéia de origem e estrutura diferentes, transparece nos enredos mítico-rituais do Ano Novo.[21] É a idéia da "perfeição dos primórdios", expressão de uma experiência religiosa mais íntima e mais profunda, nutrida pela recordação imaginária de um "Paraíso Perdido", de uma beatitude que precedeu a atual condição humana. É possível que o enredo mítico-ritual do Ano Novo tenha desempenhado um papel tão importante na história da humanidade principalmente porque, ao assegurar a renovação cósmica, ele oferecia igualmente a esperança de uma recuperação da beatitude do "princípio". A imagem do "Ano-Círculo" foi carregada de um simbolismo cósmico-vital ambivalente, simultaneamente "pessimista" e "otimista". O decorrer do Tempo implica o distanciamento progressivo do "princípio" e, portanto, a perda da perfeição inicial. Tudo o que dura se desfaz em pó, degenera e acaba por perecer. Trata-se, evidentemente, de uma expressão

---

[19] Von Rad, resumido em Eric Voegelin, *Order and History, I: Israel and Reyelation* (Louisiana State University Press, 1956), pág. 294.

[20] E. Voegelin, *op. cit.,* pág. 299.

[21] Assim como também em inúmeros outros mitos cosmogonicos e mitos de origem.

"vitalista" do Real; é preciso, contudo, não esquecer que, para o primitivo, o ser se revela — e se exprime — em termos de vida. A plenitude e o vigor se encontram no princípio: é o que poderíamos chamar de "pessimismo" inerente a essa concepção. É preciso, porém, acrescentar imediatamente: a plenitude, embora rapidamente perdida, é periodicamente recuperável. O Ano tem um fim, o que equivale a dizer que ele é automàticamente sucedido por um novo começo.

A idéia de que a perfeição estava no princípio parece ser muito antiga. Ela é, em todo caso, extremamente difundida. É uma idéia, por outro lado, que pode ser indefinidamente reinterpretada e integrada nas inumeráveis concepções religiosas. Teremos oportunidade de discutir algumas dessas apreciações. Mas podemos adiantar desde já que a idéia da perfeição dos primórdios desempenhou um importante papel na elaboração sistemática dos ciclos cósmicos cada vez mais amplos. O "Ano" comum foi consideravelmente dilatado, dando nascimento a um "Grande Ano" ou a ciclos cósmicos de uma duração incalculável. A medida que o ciclo cósmico se tornava mais amplo, a idéia da perfeição dos primórdios tendia a implicar a seguinte idéia complementar: *para que algo de verdadeiramente novo possa ter início, é preciso que os restos e as ruínas do velho ciclo sejam completamente destruídos.* Em outros termos, para a obtenção de um, começo *absoluto,* o fim do Mundo deve ser radical. A escatologia é apenas a prefiguração de uma cosmogonia do futuro. Mas toda escatologia insiste em um fato: que a Nova Criação não pode ter lugar antes que este mundo seja definitivamente abolido. Não se trata mais de regenerar o que degenerou — mas de destruir o velho mundo a fim de poder recriá-lo *in toto.* A obsessão da beatitude dos primórdios exige a aniquilação de tudo o que existiu e que, portanto, degenerou após a criação do Mundo: é a única possibilidade de restaurar a perfeição inicial.

Certamente, todas essas nostalgias e crenças já estão presentes nos enredos mítico-rituais da renovação anual do Mundo. Mas, progressivamente, a partir do estádio proto-agrícola da cultura, foi tendo crescente aceitação a idéia de que existem também destruições e recriações *verdadeiras* (e não somente rituais) do Mundo, de que há "retorno à origem" no sentido literal do termo, ou se-um ja, a regressão do Cosmo ao estado amorfo, caótico, seguido de uma nova cosmogonia.

Os mitos do Fim do Mundo são os que melhor ilustram essa concepção. Vamos estudá-los no capítulo seguinte, não só pelo seu interesse intrínseco, mas também porque poderão esclarecer-nos sobre a função dos mitos em geral. Até aqui, ocupamo-nos apenas dos mitos cosmogonicos e mitos de origem, dos

mitos que relatam *o que já se passou.* Veremos agora como a idéia da "perfeição do princípio" foi projetada igualmente num futuro atemporal. Os mitos do Fim do Mundo certamente desempenharam um importante papel na história da humanidade. Eles colocaram em evidência a "mobilidade" da "origem": efetivamente, a partir de um certo momento, a origem não se encontra mais apenas num passado mítico, mas também num futuro fabuloso. Esta, como sabemos, é a conclusão a que chegaram os Estóicos e os Neopitagóricos, elaborando sistematicamente a idéia do eterno retorno. Mas a noção da "origem" está ligada sobretudo à idéia da perfeição e beatitude. Eis a razão pela qual encontramos, nas concepções da escatologia compreendida como uma cosmogonia do futuro, as fontes de todas as crenças que proclamam a Idade de Ouro não somente (ou não mais) no passado, mas igualmente (ou somente) no futuro.

IV. ESCATOLOGIA E COSMOGONIA

O fim do mundo — no passado e no futuro

Numa fórmula sumária, poder-se-ia dizer que, para os primitivos, o Fim do Mundo já ocorreu, embora deva reproduzir-se num futuro mais ou menos distante. Com efeito, os mitos de cataclismos cósmicos são extremamente difundidos. Eles contam como o Mundo foi destruído e a humanidade aniquilada, com exceção de um casal ou de alguns sobreviventes. Os mitos do Dilúvio são os mais numerosos e quase universalmente conhecidos (embora extremamente raros na África).[1] Ao lado dos mitos diluvianos, outros relatam a destruição da humanidade por cataclismos de proporções cósmicas: tremores de terra, incêndios, desabamento de montanhas, epidemias, etc. Evidentemente, esse Fim do Mundo não foi radical: foi antes o Fim de uma humanidade, a que se seguiu o aparecimento de uma nova humanidade. Mas a imersão total da Terra nas Águas ou sua destruição pelo fogo, seguida pela emersão de uma Terra virgem, simbolizam a regressão ao Caos e à cosmogonia.

Em grande número de mitos, o Dilúvio está relacionado a uma falha ritual, que provocou a cólera do Ente Supremo; algumas vezes, resulta simplesmente da vontade de um Ente divino de acabar com a humanidade. Mas, ao examinar os mitos que anunciam o Dilúvio próximo, constatamos que uma das causas principais reside nos pecados dos homens, assim como na decrepitude do Mundo. O Dilúvio abriu o caminho para uma recriação do Mundo e, simultaneamente, para uma regeneração da humanidade. Em outros termos, o Fim do Mundo no passado, e aquele que terá lugar no futuro, representam a projeção gigantesca, em escala macro-cósmica e com uma intensidade dramática excepcional, do sistema mítico-ritual da festa do Ano Novo. Desta vez, porém, não mais se trata do que poderia ser chamado de "fim natural" do Mundo — "natural" porque coincide com o fim do Ano, fazendo parte integrante, portanto, do ciclo cósmico — mas de uma catástrofe *real,* provocada pelos Entes Divinos. A simetria entre o Dilúvio e a renovação anual do Mundo foi sentida em alguns casos, muito raros (Mesopotâmia, Judaísmo, Mandeísmo).[2] Geralmente, porém, os mitos diluvianos são independentes dos enredos mítico-

---

[1] Cf. Sir George James Frazer, *Folk-Lore in the Old Testatnent* (Londres, 1919), vol. I, págs. 329-332; Clyde Kluckhohn, "Recurrent Themes in Myths and Mythmaking", *Daedalus,* primavera de 1959, pág. 271. A bibliografia essencial sobre as lendas do Dilúvio pode ser encon-trada em Stith Thompson, *MotifIndex of Folk-Literature* (nova ed., Bloomington, Indiana, 1955), vol. I, pág. 184 (A 1010).

[2] V. Eliade, *Mythe de l'Eternel Retour* (Paris, 1949).

rituais do Ano Novo. O que é facilmente explicável, pois as festas periódicas da regeneração reatualizam simbolicamente a cosmogonia, a obra criativa dos deuses, e não a aniquilação do velho mundo: este desapareceu "naturalmente", pela simples razão de que a distância que o separava do "princípio" atingira o seu extremo limite.

Em comparação com os mitos que narram o Fim do Mundo no passado, os mitos referentes a um futuro Fim são estranhamente raros entre os primitivos. Como observa F. R. Lehmann[3], essa raridade talvez se deva ao fato de os etnólogos não terem formulado essa pergunta em suas pesquisas. Algumas vezes é difícil determinar se o mito concerne a uma catástrofe passada ou futura. Segundo E. H. Man, os Andamaneses acreditam que, após o Fim do Mundo, surgirá uma nova humanidade, que viverá em condições paradisíacas: não haverá mais enfermidades, nem velhice nem morte. Os mortos ressuscitarão após a catástrofe. Mas, segundo A. Radeliffe Brown, Man teria combinado diversas versões, colhidas de informantes diferentes. Efetivamente, prossegue Brown, trata-se de um mito que relata o Fim e a recriação do Mundo; o mito, entretanto, refere-se ao passado e não ao futuro. Mas como, segundo a observação de Lehmann, a língua andamanesa não possui o tempo futuro[4], não é fácil decidir se se trata de um evento passado ou futuro.

Os mais raros dentre os mitos primitivos sobre o Fim são os que não apresentam indicações precisas concernentes à eventual recriação do Mundo. Assim, na crença dos Kai da Nova Guiné, o Criador. Mâlengfung, após haver criado o Cosmo e o homem, retirou-se para o ponto mais extremo do Mundo, o horizonte, e adormeceu. Todas as vezes que ele se vira em seu sono, a Terra estremece. Um dia, porém, ele se erguerá de seu leito e destruirá o Céu, que se abaterá sobre a Terra e porá termo a toda a vida[5]. Em Namolut, uma das ilhas Carolinas, foi registrada a crença de que o Criador um dia destruirá a humanidade por causa de seus pecados. Mas os deuses continuarão a existir — o que implica a possibilidade de uma nova criação[6]. Em Aurepik, outra ilha das Carolinas, é o filho do Criador o responsável pela catástrofe. Quando ele perceber que o chefe de uma ilha não mais se ocupa de seus súditos, submergirá a ilha por meio de um ciclone[7]. Também aqui não é certo que se trate de um Fim

---

[3] F. R. Lehmann, "Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben schriftloser Volker", *Zeitschrili für Ethnologie,* vol. LXXI, (1931), pág. 103.

[4] *Ibid.,* pág. 112.

[5] Richard Thurnwald, *Die Eingeborenen A ustraliens und der Siidseeinseln* (Tübingen, 1927), págs. 26-27, segundo C. Keysser, A *us dein Leben der K aileute* (em Netihaus, *Deutsch Neu-Guinea,* **1911,** págs. 154 ss.).

[6] F. R. Lehmann, *op. cit.,* pág. 107.

[7] *Ibid..* pág. 117.

definitivo: a idéia de uma punição dos "pecados" implica geralmente a criação ulterior de uma nova humanidade.

Mais difíceis de interpretar são as crenças dos Negritos da Península de Malaca. Eles gabem que, um dia, Karei porá termo ao Mundo, porque os homens não respeitam mais os seus preceitos. Assim, quando há uma tempestade, os Negritos procuram evitar a catástrofe mediante oferendas expiatórias de sangue[8]. A catástrofe será universal, sem distinção entre pecadores e não-pecadores, e não será seguida, ao que parece, de uma Nova Criação. Eis por que os Negritos chamam Karei de "o mau", e os Ple-Sakai vêem nele o adversário que lhes "roubou o Paraíso".[9]

Um exemplo particularmente notável é o dos Guaranis do Mato Grosso. Sabendo que a Terra seria destruída pelo fogo e pela água, eles partiram em busca da "Terra sem Males", espécie de Paraíso Terrestre situado além do Oceano. Essas longas migrações anspiradas pelos pajés e efetuadas sob sua direção, tiveram início no século XIX e prosseguiram até 1912. Algumas tribos acreditavam que a catástrofe seria seguida de uma renovação do Mundo e do regresso dos mortos. Outras tribos aguardavam e desejavam o Fim definitivo do Mundo.[10] Nimuendaju escreveu em 1912: "Não somente os Guaranis, mas toda a natureza está velha e cansada de viver. Mais de uma vez os pajés, quando se encontravam em sonhos com Nanderuvuvu, ouviram a Terra implorar: "Já devorei muitos cadáveres, estou farta e exaurida. Pai, faz com que isso tenha fim!". A água, por seu turno, suplica ao Criador que lhe conceda o repouso e a afaste de toda agitação, assim como as árvores... e a natureza inteira".[11]

Dificilmente encontraríamos ama expressão mais patética da fadiga cósmica, do desejo de repouso absoluto e de morte. Mas trata-se do desencantamento inevitável que se segue a uma longa e infrutífera exaltação messiânica. Durante um século, os Guaranis procuraram o Paraíso terrestre, cantando e dançando. Eles haviam revalorizado e integrado o mito do Fim do Mundo numa mitologia milenarista.[12]

A maioria dos mitos americanos sobre o Fim incluem quer uma teoria

---

[8] Cf. M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions,* pág. 54.

[9] F. R. Lehmann *op. cit.,* pág. 107.

[10] Cf. E. Schaden, "Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer", *Staden-Jahrbuch* (São Paulo, 1955), vol. III, págs. 151 ss.; Wilhelm K oppers, "Prophetismus und Messianismus als V-tilkerkun-dliches und universal-geschichtliches Problem", *Saeculum,* vol. X (1959), págs. 42 ss.; Robert H. Lowie, "Primitive Messianism and an Ethogical Problem", *Diogenes.* n°. 19 (Fall, 1957), pags. 70 ss.

[11] Curt Nimuendaju, "Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Weltals Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani", *Zeitschrifi für Ethnologie,* vol. XLVI, (1914), pág. 335.

[12] Cf. R. H. Lowie, *op. cit.,* pág. 71.

cíclica (como entre os Astecas), quer a crença de que a catástrofe será seguida de uma nova Criação, quer, finalmente (em certas regiões da América do Norte), a crença numa regeneração universal efetuada sem cataclismo. (Nesse processo de regeneração, somente os pecadores perecerão.) Segundo as tradições astecas, já ocorreram três ou quatro destruições do Mundo, e a quarta (ou quinta) sobreviverá no futuro. Cada um desses Mundos é regido por um "Sol", cuja queda Ou desaparecimento assinala o Fim.[13]

É-nos impossível enumerar aqui todos os outros mitos importantes das duas Américas concernentes ao Fim do Mundo. Alguns mitos falam de um casal que repovoará o novo Mundo[14], Assim, os Choctaw acreditam que o Mundo será destruído pelo fogo, mas os espíritos voltarão, os ossos se recobrirão de carne e os ressuscitados tornarão a habitar os seus antigos territórios[15]. Encontramos um mito similar entre os Esquimós: os homens ressuscitarão de seus ossos (crença peculiar às culturas de caçadores).[16] A crença de que a catástrofe é a conseqüência fatal da "velhice" e da decrepitude do Mundo parece ser muito difundida. Segundo os Cherokees, "quando o mundo envelhecer e se desgastar, os homens morrerão, as cordas se romperão, e a terra submergirá no Oceano". (A terra é imaginada como uma grande ilha suspensa à abóbada celeste por quatro cordas)[17]. Em um mito Maidu, o Criador da Terra assegura ao casal que criou: "Quando este mundo se tornar mau, eu o refarei inteiramente; e depois que eu o refizer, conhecereis um nevo nascimento"[18]. Um dos principais mitos cosmogenicos dos Kato, tribo Atapasca, começa com a criação de um nevo Céu, para substituir o antigo, cujo desabamento parece iminente.[19] Como observa Alexander, com relação aos mitos cosmogonicos da costa do Pacífico, "muitas das histórias concernentes à criação parecem ser, de fato, tradições relativas à recriação da terra após a grande catástrofe, embora alguns mitos descrevam tanto a criação como a recriação".[20]

---

[13] Cf. H. B. Alexander, *Latin-American Mythology* (*Mythology of A ll Races,* Boston, 1920, vol. XI), pags. 91 ss.

[14] Mito algonquino em Daniel G. Brinton, *The Myths of the New World* (2ª. ed. revista, Nova York, 1876), pags. 235-236. Mito wintu em H. B. Alexander, *North American Mythology (Mythology of All Roces.* Boston, 1916, vol. X), pags. 223 ss.

[15] Adam Hodgson, *Travels in North America,* Pág. 280; Brinton, *op. cit.,* págs. 279-280.

[16] Brinton, *op. cit.,* 280: Ele, das alturas, soprará uma vez sobre os ossos dos homens, duas vezes, sobre os ossos das mulher" e eles voltarão à vida. Outra versão do mito foi publicada por Franz Boas, *The Central Eskimo* (GRBEW, 1888), pags. 588 ss. Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase* (Paris, 1951), pags. 153 ss.

[17] H. B. Alexander, *North American Mythology,* pág. 60.

[18] *Ibid.,* pág. 219; cf. *ibid.,* págs. 299-300, bibliografia concernente aos mitos diluvianos norte-americanos.

[19] *Ibid.,* pág. 222.

[20] *Ibid.,* pág. 225. Sobre os mitos sul-americanos concernentes ao Fim do Mundo pelo fogo ou pela água, cf.y. Ehrenreich, *Die Mythen und Legenden des Südamerikanischen Urvölker* (Berlim, 1905), pags. 30-31. Sobre as

Em suma, esses mitos do Fim do Mundo, implicando mais ou menos claramente a recriação de um nevo Universo, exprimem a mesma idéia arcaica e extremamente difundida da "degradação" progressiva do Cosmo, requerendo sua destruição e sua recriação periódicas. Desses mitos de uma catástrofe final, que será ao mesmo tempo o sinal anunciador da iminente recriação do Mundo, é que surgiram e se desenvolveram os movimentos proféticos e milenaristas das sociedades primitivas contemporâneas. Retornaremos a esses milenarismos primitivos, pois, juntamente com o quiliasmo marxista, eles constituem as únicas re-valorizações positivas modernas do mito do Fim do Mundo. Antes, porém, lembraremos rapidamente qual era o lugar ocupado pelo mito do Fim do Mundo nas religiões mais complexas.

O fim do mundo nas religiões orientais

Segundo todas as probabilidades, a doutrina da destruição do mundo *(pralaya)* já era conhecida nos tempos védicos (cf. *Atharva Veda,* X, 8, 39-40). A conflagração universal *(ragnarok),* seguida de uma nova criação, faz parte da mitologia germânica. Esses fatos parecem indicar que os indo-europeus não ignoravam o mito do Fim do Mundo. Recentemente, Stig Wikander indicou a existência de um mito germânico sobre a batalha escatológica, similar em todos os pontos às descrições paralelas indianas e iranianas. Mas, a partir dos Brâhmanas[21] e, especialmente nos Purânas, os indianos desenvolveram laboriosamente a doutrina dos quatro *yugas,* as quatro Idades do Mundo. O essencial dessa teoria é a criação e a destruição cíclica do Mundo — e a crença na "perfeição do princípio". Como os budistas e os jainas têm as mesmas idéias, pode-se concluir que a doutrina da eterna criação e destruição do Universo é uma idéia pan-indiana.

Como já discutimos esse problema em *Le Mythe de l'Éternel Retour,* não o retomaremos aqui. Lembraremos apenas que "o ciclo completo termina com uma "dissolução", um *pralaya,* que se repete de maneira mais radical *(mahâpralaya,* a "grande dissolução") no fim do milésimo ciclo".[22] Segundo o Mahâbharata e os Purânas[23], o horizonte se inflamará, sete ou doze sóis aparecerão no firmamento e dessecarão os mares, queimarão a Terra. O fogo Samvartaka (o Fogo do incêndio cósmico) destruirá o Universo inteiro. A seguir,

---

tradições sul-americanas relativas, à renovação do Mundo após a catástrofe, cf. Claude Lévi-Strauss, no *Bulletin of the Bureau of American Ethnology,* vol. CXLIII, n° 3, pags. 347 (Bacairi), 369 (Nhambiquara).

[21] Os nomes dos quatro *yugas* aparecem pela primeira vez no *Aitareya Brâhmana,* VII, 14.

[22] *Le Mythe de L´ÉterneI Retour,* pág. 170. Cf. também *Images et Symboles* (Paris, 1952), pags. 80 ss.

[23] Cf. Emil Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran* (Berlim, 1928), pág. 34, no. 2.

uma chuva diluviana cairá incessantemente durante doze anos, a Terra será submersa e a humanidade destruída *(Vishnu Purâna,* 24, 25). No Oceano, sentado sobre a serpente cósmica Çesha, Vishnu dorme mergulhado no sono iogue *(Vishnu Purâna,* VI, 4, 1-11). E então, tudo recomeçará novamente — *ad infinitum.*

Quanto ao mito da "perfeição do princípio", ele é facilmente reconhecido na pureza, inteligência, beatitude e longevidade da vida humana durante o *krta yuga,* a primeira idade. No curso dos *yugas* subseqüentes, assiste-se a urna deterioração progressiva tanto da inteligência e da moral do homem, como de suas dimensões corporais e de sua longevidade. O jainismo exprime a perfeição do princípio e a decadência ulterior, em termos extravagantes. Segundo Hemacandra, o homem, no início, tinha uma estatura de seis milhas e sua vida durava cem mil *purvas* (uma *purva* equivale a 8.400.000 anos). No final do ciclo, porém, sua vida não ultrapassa os cem anos (Jacobi, em *Ere,* 1, 202). Os budistas também insistem no prodigioso encurtamento da vida humana: 80.000 anos e até mais (duração "incomensurável", segundo algumas tradições) no início do ciclo, e apenas dez anos no final.

A doutrina indiana das idades do Mundo, isto é, a eterna criação, deterioração, aniquilamento e recriação do Universo, lembra até certo ponto a concepção primitiva da renovação anual do Mundo, mas com importantes diferenças. Na teoria indiana, o homem não desempenha qualquer papel na recriação periódica do Mundo; no fundo, o homem não deseja essa recriação eterna, ele procura a evasão do ciclo cósmicos.[24] Além do mais, os próprios deuses parecem não ser verdadeiros criadores; eles são antes os instrumentos por meio dos quais se opera o processo cósmico. Vemos, portanto, que para a Índia não há um Fim radical do Mundo propriamente dito; há apenas intervalos mais ou menos longos entre a aniquilação de um Universo e o aparecimento de outro. O "Fim" só tem sentido no que concerne à condição humana; o homem pode deter o processo da transmigração, pelo qual se vê cegamente arrastado.

O mito da perfeição do princípio está claramente testificado na Mesopotâmia, entre os judeus e os gregos. Segundo as tradições babilônicas, os oito ou dez reis ante-diluvianos reinaram entre 10.800 e 72.000 anos; em contraste, os reis das primeiras dinastias pós-diluvianas não ultrapassaram os 1.200 anos.[25] Acrescentemos que os babilônios conheciam igualmente o mito de

---

[24] Aludimos, evidentemente, às elites religiosas e filosóficas, que buscam uma "libertação" das ilusões e dos sofrimentos. Mas a religião popular indiana aceita e valoriza a existência no Mundo.

[25] W. F. A lbright, "Primitivism in Ancient Western Asia", em Arthur O. Lovejoy e Georges Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore, 1935), pág. 422.

um Paraíso primordial e haviam conservado a recordação de uma série de destruições e recriações (sete provavelmente) sucessivas da raça humana.[26] Os judeus tinham idéias similares: a perda do Paraíso original, a redução progressiva da duração da vida, o Dilúvio que aniquilou toda a humanidade, com exceção de alguns poucos privilegiados. No Egito, o mito da "perfeição do princípio" não está testificado, mas lá encontramos a tradição lendária da fabulosa longevidade dos reis anteriores a Menes.[27]

Na Grécia, observamos duas tradições míticas distintas, mas solidárias: 1) a teoria das idades do Mundo, compreendendo o mito da perfeição dos primórdios e 2) a doutrina cíclica. Hesíodo é o primeiro a descrever a degeneração progressiva da humanidade no curso das cinco idades *(Trabalhos,* 109-201). A primeira, a Idade de Ouro, sob o reinado de Cronos, foi uma espécie de Paraíso: os homens tinham vida longa, jamais envelheciam e sua existência assemelhava-se à dos deuses. A teoria cíclica aparece com Heráclito (fr. 66 [22 Bywater]), que irá influenciar grandemente a doutrina estóica, do Eterno Retorno. Encontramos os dois temas míticos — as Idades do Mundo e o ciclo ininterrupto de criações e destruições — já associados em Empédocles. Não há necessidade de discutirmos as diferentes formas que assumiram essas teorias na Grécia, sobretudo após as influências orientais. Basta dizer que os Estóicos tomaram de Heráclito a idéia do Fim do Mundo pelo fogo *(ekpyrosis)* e que Platão *(Timeu,* 22, C) já conhecia, como alternativa, o Fim por meio do Dilúvio. Esses dois cataclismos ritmavam, por assim dizer, o Grande Ano (o *magnus annus).* Segundo um texto perdido de Aristóteles *(Protrepticus),* as duas catástrofes ocorreram nos dois solstícios: a *conflagrado* no solstício de verão, e o *diluvium* no solstício de inverno.[28]

Apocalipses Judaico-Cristãos

Algumas dessas imagens apocalípticas do Fim do Mundo reaparecem nas visões escatológicas judaico-cristãos. Mas o judeu-cristianismo apresenta uma inovação capital. O Fim do Mundo será único, assim como a cosmogonia foi única. O Cosmo que ressurgirá após a catástrofe será o mesmo Cosmo criado por Deus no princípio dos Tempos, mas purificado, regenerado e restaurado em sua glória primordial. Esse Paraíso terrestre não será mais destruído, não terá mais

---

[26] *Ibid.,* págs. 424-426.

[27] *Ibid.,* pág. 431.

[28] Reconhecem-se nessas catástrofes cósmicas, as idéias indianas sabre o Fim do Mundo pelo Fogo e pela Água. Cf. também B. L. van der Waerden, "Das Grosse Jahr um die ewige Wiederkehr", *Hermes,* vol. 80 (1950), págs. 129 ss.

fim. O Tempo não é mais o Tempo circular do Eterno Retorno, mas um Tempo linear e irreversível. Mais ainda: a escatologia representa igualmente o triunfo de uma Santa História. Pois o Fim do Mundo revelará o valor religioso dos atos humanos, e os homens serão julgados de acordo com os seus atos. Não se trata mais de uma regeneração cósmica implicando igualmente a regeneração de uma coletividade (ou da totalidade da espécie humana). Trata-se de um Julgamento, de uma seleção: somente os eleitos viverão em eterna beatitude. Os eleitos, os bons, serão salvos por sua fidelidade a uma Santa História: enfrentando os poderes e as tentações deste mundo, eles permaneceram fiéis ao Reino celeste.

Outra diferença das religiões cósmicas: para o judeu-cristianismo, o Fim do Mundo faz parte do mistério messiânico. Para os judeus, a chegada do Messias anunciará o Fim do Mundo e a restauração do Paraíso. Para os cristãos, o Fim do Mundo precederá a segunda vinda de Cristo e o Juízo Final. Mas, tanto para uns como para outros, o triunfo da Santa História — manifestado pelo Fim do Mundo — implica de algum modo a restauração do Paraíso. Os profetas proclamam que o Cosmo será renovado: haverá um novo Céu e uma nova Terra. Haverá abundância de tudo, como no Jardim do Éden.[29] Os animais ferozes viverão em paz uns com os outros "e um menino os guiará" *(Isaías,* XI: 6). As doenças e as enfermidades desaparecerão para sempre: os coxos saltarão como cervos, os olhos dos cegos se abrirão e se desimpedirão os ouvidos dos surdos, e não haverá mais prantos nem lágrimas (*Isaías,* XXX: 19; XXXV: 3 ss.; *Ezequiel,* XXXIV: 16). O novo Israel será edificado sobre o Monte Sion, porque o Paraíso se encontrava sobre uma montanha (*Isaías,* XXXV: 10; *Salmos,* XLVIII: 2).

Também para os cristãos, a renovação total do Cosmo e a restauração do Paraíso são as características essenciais do *eschaton.* No Apocalipse de João (XXI: 1-5) lemos: "Vi um novo céu e uma nova terra, pois o primeiro céu e a primeira terra passaram, e o mar já não existe... Então ouvi uma grande voz vinda do trono, dizendo: E lhes enxugará dos olhos toda lágrima, e a morte; já não existirá, já não haverá luto, nem pranto nem dor, porque as primeiras coisas passaram. E aquele que está assentado no trono, disse: Eis que faço novas todas as coisas".

Mas essa Nova Criação se erguerá das ruínas da primeira. A síndrome da catástrofe final lembra as descrições indianas da destruição do Universo. Haverá seca e fome, e os dias serão mais curtos.[30] A época imediatamente precedente ao Fim será dominada pelo Anticristo. Mas o Cristo virá e purificará o Mundo por

---

[29] *Amós,* IX: 13 ss.; *Isaías,* XXX: 23 ss.; XXXV: 1, 2, 7; LXV: 17; LXVI: 22; *Oséias, I:* 10; II: 18 ss.; *Zacarias,* VIII: 12; *Ezequiel,* XXXIV: 14, 27; XXXVI: 9 ss., 30, 35.

[30] W. Bousset, *The Antichrist Legend* (trad. inglêsa, Londres, 1896), págs. 195 ss., 218 ss.

meio do fogo. Como se exprime Efrém, o Sírio: "O mar bramará e depois secará, o céu e a terra serão dissolvidos, e por toda parte se estenderão o fumo e as trevas. Durante quarenta dias, o Senhor enviará o fogo sobre a terra para purificá-la da mácula do vício e do pecado".[31] O fogo destruidor é citado uma única vez no Novo Testamento, na Segunda Epístola de Pedro (III: 6-14). Mas ele constitui um elemento importante nos *Oracula Sibillyna,* no estoicismo e na literatura cristã posterior. Sua origem é provavelmente iraniana.[32]

O reinado do Anticristo equivale, em certa medida, a um retorno ao Caos. Por um lado, o Anticristo é, apresentado sob a forma de um dragão ou de um demônio[33], o que lembra o antigo mito do combate entre Deus e o Dragão. O combate teve lugar no princípio, antes da Criação do Mundo, e será novamente travado no Fim. Por outro lado, quando o Anticristo for considerado o falso Messias, seu reinado representará a total subversão dos valores sociais, morais e religiosos; em outros termos, o retorno ao Caos. No decorrer dos séculos, o Anticristo foi identificado com diferentes figuras históricas, desde Nero ao Papa (por Lutero). É importante sublinhar um fato: alguns períodos históricos particularmente trágicos foram considerados como dominados pelo Anticristo — mas sempre se conservou a esperança de que seu reinado anunciasse ao mesmo tempo a iminente vinda do Cristo. As catástrofes cósmicas, os flagelos, o terror histórico, o triunfo aparente do Mal, constituíram o síndrome apocalíptico[34], que deveria preceder o retorno do Cristo e o *millenium.*

Milenarismos cristãos

O cristianismo, convertido em religião oficial do Império Romano, condenou o milenarismo como herético, embora Padres ilustres tenham professado no passado. Mas a Igreja aceitara a História, e o *eschaton* deixou de ser o evento iminente que fira durante as perseguições. O Mundo, este mundo, com todos os seus pecados, injustiças e crueldades, continuou. Somente Deus sabia a hora do Fim do Mundo e uma coisa parecia certa: esse Fim não estava próximo. Com o triunfo da Igreja, o Reino dos Céus já se encontrava sobre a Terra e, em certo sentido, o mundo antigo já fora destruído. No antimilenarismo oficial da Igreja, reconhece-se a primeira manifestação da doutrina do progresso.

---

[31] Efrém o Sírio, cap. II, reproduzido por Bousset, pág. 238.

[32] Cf. *Le Mythe de l'Étemel Retour,* págs. 185 ss.

[33] Cf. W. Bousset, *The Antichrist Legend,* págs. 145 ss; cf. também R. Mayer, *Die biblische Vorstellung vom Weltenbrand* (Bonn, 1957).

[34] Vide igualmente A. A. Vasiliev, "Medieval Ideas of the End the World: West and East", *Byzantion* (Boston, 1944), vol. XVI, fase. 2, 1942-1943, págs. 462-502.

A Igreja aceitara o Mundo tal qual era, esforçando-se por tornar a existência humana um pouco menos desditosa do que o fora durante as grandes crises históricas. A Igreja tomava essa posição contra os profetas e os visionários apocalípticos de toda espécie.

Alguns séculos mais tarde, após a irrupção do Islã no Mediterrâneo, mas sobretudo após o século XI, reapareceram os movimentos milenaristas e escatológicos, dirigidos desta vez contra a Igreja ou contra a hierarquia. Várias características comuns se destacavam nesses movimentos: seus inspiradores aguardam e proclamam a restauração do Paraíso sobre a Terra, após um período de provações e terríveis cataclismos. O Fim iminente do Mundo era esperado também por Lutero. Durante séculos reencontramos, por diversas vezes, a mesma idéia religiosa: Este mundo — o Mundo da História — é injusto, abominável, demoníaco; felizmente, ele já está em vias de decomposição, as catástrofes já se iniciaram, este velho mundo já começa a fender-se de todos os lados; muito em breve ele será aniquilado, as força das trevas serão definitivamente derrotadas, os "bons" triunfarão, e o Paraíso será recuperado. Todos os movimentos milenaristas e escatológicos dão provas de otimismo. Eles reagem contra o terror da História com uma força que somente o extremo desespero pode suscitar. Há vários séculos, porém, que as grandes ortodoxias cristãs não mais conhecem a tensão escatológica. A expectativa do Fim do Mundo e a iminência do julgamento final não caracterizam nenhuma das grandes Igrejas cristãs. O milenarismo mal sobrevive em algumas recentes seitas cristãs.

A mitologia escatológica e milenarista reapareceu nestes últimos tempos na Europa, em dois movimentos políticos totalitários. Embora radicalmente secularizados na aparência, o nazismo e o comunismo estão carregados de elementos escatológicos; eles anunciam o Fim deste mundo e o início de uma era de abundância e beatitude. Norman Cohn, o autor do mais recente livro sobre o milenarismo, escreve a propósito do nacional-socialismo e do marxismo-leninismo: "Sob a terminologia pseudo-cientifica de que um e outro se servem, pode-se reconhecer facilmente uma fantasia cujos elementos lembram singularmente as elucubrações já em curso na Europa medieval. A batalha final e decisiva dos Eleitos (sejam eles a "raça ariana" ou o "proletariado") contra as hostes do mal (sejam eles os judeus ou a "burguesia"); um decreto da Providência, pelo qual os Eleitos serão amplamente compensados por todos os seus sofrimentos, com as alegrias do domínio total ou da comunidade total ou de ambos ao mesmo tempo; um mundo purificado de todo mal e no qual a história irá encontrar sua consumação — eis algumas antigas quimeras que

ainda hoje acalentamos".[35]

O milenarismo entre os "primitivos"

Mas é sobretudo fora do mundo ocidental que o mito do Fim do Mundo floresce hoje com considerável vigor.

Trata-se dos inúmeros movimentos nativistas e milenaristas, dentre os quais os mais conhecidos são os *cargo cults* da Melanésia, mas que são também encontrados em outras regiões da Oceania, bem como nas antigas colônias européias da África. É muito provável que a maioria desses movimentos tenha surgido após contatos mais ou menos prolongados com o cristianismo. Embora sejam quase todos antibrancos e anticristãos, a maioria desses milenarismos aborígines contém elementos escatológicos cristãos. Em alguns casos, os aborígines, se revoltam contra os missionários justamente porque estes últimos não se conduzem como verdadeiros cristãos e, por exemplo, não acreditam na iminente vinda do Cristo e na ressurreição dos mortos. Na Melanésia, os *cargo cults* assimilaram os mitos e os rituais do Ano Novo. Como já vimos, as festas do Ano Novo implicam a recriação simbólica do Mundo. Os adeptos dos "cargo cults" também acreditam que o Cosmo será destruído e recriado, e que a tribo recuperará uma espécie de Paraíso: os mortos ressuscitarão e não haverá mais morte nem enfermidades. Mas, assim como nas escatologias indo-iraniana e judeu-cristã, essa nova criação — ou recuperação do Paraíso — será precedida de uma série de catástrofes cósmicas: haverá tremores de terra, chuvas de fogo, as montanhas desabarão e atulharão os vales, os brancos e os aborígines que não aderiram ao culto serão aniquilados, etc.

A morfologia dos milenarismos primitivos é extremamente rica e complexa. Para a nossa finalidade, é importante assinalar os seguintes aspectos: 1) os movimentos milenaristas podem ser considerados como um desenvolvimento do enredo mítico-ritual da renovação periódica do Mundo; 2) a influência, direta ou indireta, da escatologia cristã, parece ser quase sempre incontestável; 3) embora atraídos pelos valores ocidentais e desejando apropriar-se tanto da religião e da educação dos brancos como de suas riquezas e de suas armas, os adeptos dos movimentos milenaristas são anti-ocidentais; 4) esses movimentos são sempre suscitados por fortes personalidades religiosas do tipo profético, e organizados ou amplificados por políticos ou para fins políticos; 5) para todos esses movimentos, o *millenium* é iminente, mas ele não será

---

[35] Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium* (Nova York, 1957), pág. 308.

instaurado sem cataclismos cósmicos ou catástrofes históricas.[36]

É inútil insistir sabre o caráter político, social e econômico de tais movimentos: o fato é evidente. Mas sua força, sua irradiação e sua criatividade não residem Unicamente nesses fatores sócio-econômicos. Trata-se de movimentos religiosos. Os adeptos esperam e proclamam o Fim do Mundo a fim de alcançar melhores condições econômicas e sociais — mas sobretudo porque alimentam a esperança de uma recriação do Mundo e de uma restauração da beatitude humana. Eles têm fome e sede de bens terrenos — mas também da imortalidade, liberdade e beatitude paradisíacas. Para eles, o Fim do Mundo possibilitará a instauração de uma existência humana beatífica, perfeita e sem fim.

Acrescentemos que, mesmo quando não se trata de um fim catastrófico, a idéia de uma regeneração, de uma recriação do Mundo, constitui o elemento essencial do movimento. O profeta ou o fundador do culto proclama o iminente "retorno às origens" e, conseqüentemente, a recuperação do estado "paradisíaco" inicial. Certamente, esse estado paradisíaco "original" representa, em muitos casos, a imagem idealizada da situação cultural e econômica anterior à chegada dos brancos. Esse não é único exemplo de uma mitificação do "estado originário", da "história antiga" conhecida como uma Idade de Ouro. O que interessa, contudo, ao nosso objetivo, não é a realidade "histórica" que se chega algumas vezes a isolar e desembaraçar desse exuberante florescimento de imagens, mas o fato de que o Fim de um Mundo — o da colonização — e a expectativa de um Mundo Novo implicam um retorno às origens. A figura messiânica é identificada com o Herói cultural ou o Ancestral mítico cujo retorno era aguardado. Sua vinda equivale a uma reatualização dos Tempos míticos da origem, e, portanto, a uma recriação do Mundo. A independência política e a liberdade cultural proclamadas pelos movimentos milenaristas dos povos coloniais são concebidos como uma recuperação de um estado beatífico original. Em suma, mesmo sem uma destruição apocalíptica *visível,* este mundo, o velho mundo, é simbolicamente abolido e o Mundo paradisíaco da origem é instaurado em seu lugar.

O "Fim do Mundo" na arte moderna

As sociedades ocidentais nada têm de comparável ao otimismo demonstrado tanto pela escatologia comunista como pelos milenarismos

---

[36] Cf. M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne* (Paris, 1962), págs. 155 ss. ("Renouvellement cosmique et eschatologie").

primitivos. Ao contrário, existe hoje o temor, crescentemente ameaçador, de um Fim catastrófico do Mundo, ocasionado pelas armas termonucleares. Na consciência dos ocidentais, esse fim será radical e definitivo; ele não será seguido de uma nova Criação do Mundo. É-nos impossível empreender aqui uma análise sistemática das múltiplas expressões do temor atômico no mundo moderno. Contudo, outros fenômenos culturais ocidentais nos parecem significativos para a nossa pesquisa. Refiro-me sobretudo à história da arte ocidental. Desde o início do século, as artes plásticas, bem como a literatura e a música, passaram por transformações tão radicais, que foi possível falar numa "destruição da linguagem artística". Começando pela pintura, essa "destruição da linguagem" estendeu-se à poesia, ao romance e, ultimamente, com lonesco, ao teatro. Em alguns casos, trata-se de um verdadeiro aniquilamento do Universo artístico estabelecido. Ao contemplar algumas obras recentes, tem-se a impressão de que o artista quis fazer *tabula rasa* de toda a história da pintura. Mais que uma destruição, é uma regressão ao Caos, a uma espécie de *massa confusa* primordial. E, não obstante, ante obras desse gênero, percebe-se que ó artista está à procura de algo que ainda não exprimiu. Ele precisava reduzir a nada as ruínas e os escombros acumulados pelas revoluções plásticas precedentes; precisava chegar a uma modalidade germinal da matéria, a fim de poder recomeçar a história da arte a partir do zero. Em muitos artistas modernos, sente-se que a "destruição da linguagem plástica" nada mais é senão a primeira fase de um processo mais complexo, e que a ela deverá seguir-se necessàriamente a criação de um novo Universo.

Na arte moderna, o niilismo e o pessimismo dos primeiros revolucionários e demolidores representam atitudes já ultrapassadas. Hoje em dia, nenhum dos grandes artistas acredita na degeneração e no iminente desaparecimento de sua arte. Desse ponto de vista, sua atitude assemelha-se à dos "primitivos": eles contribuíram para a destruição do Mundo — isto é, para a destruição do Mundo *deles,* do Universo artístico deles — a fim de criar um outro. Ora, esse fenômeno cultural é extremamente importante, pois são sobretudo os artistas que representam as verdadeiras forças criadoras de uma civilização ou de uma sociedade. Através de sua criação, os artistas antecipam o que deverá ocorrer — algumas vezes uma ou duas gerações mais tarde — em outros setores da vida social e cultural.

É significativo que a destruição das linguagens artísticas tenha coincidido com o aparecimento da psicanálise. A psicologia profunda valorizou o interesse pelas origens, interesse que tão bem caracteriza o homem das sociedades arcaicas. Seria interessante estudar o processo da revalorização do mito do Fim do Mundo na arte contemporânea. Constataríamos que os artistas, longe de

serem os neuróticos de que algumas vezes se fala, são, ao contrário, psiquicamente mais sãos do que muitos homens modernos. Eles compreenderam que um verdadeiro reinicio não pode ter lugar senão após um verdadeiro Fim. E, primeiros entre os modernos, os artistas puseram-se a destruir realmente o Mundo *deles,* a fim de recriar um Universo artístico no qual o homem possa simultaneamente existir, contemplar e sonhar.

V. O TEMPO PODE SER DOMINADO

A certeza de um novo começo

O paralelo que acabamos de traçar entre o "otimismo" dos povos recentemente descolonizados e o dos artistas ocidentais poderia ser ampliado e desenvolvido. Efetivamente, outras confrontações entre determinadas crenças das sociedades tradicionais e certos aspectos da cultura moderna se impõem ao espírito. 'Reservamos, contudo, para mais tarde essas confrontações, a fim de não interromper o desenvolvimento de nossa exposição. Se examinamos o tema mítico do Fim do Mundo, foi sobretudo para ressaltar as relações entre a escatologia e a cosmogonia. O leitor recordará que, no terceiro capítulo, insistimos na extrema importância do enredo mítico-ritual da regeneração anual do Mundo. Vimos que esse enredo implica o motivo da "perfeição do principio" e que, a partir de um certo momento histórico, esse motivo se torna "móvel"; ele se torna apto a significar tanto a perfeição do princípio no passado mítico, como a perfeição que se operará no futuro, após a destruição deste Mundo. Em nosso longo *excursus* sobre os mitos do Fim do Mundo, analisados no último capítulo, quisemos assinalar que, mesmo nas escatologias, o fato essencial não é o *Fim, mas* a certeza de um *novo começo.* Ora, esse recomeço é, mais especificamente, a réplica do começo absoluto, a cosmogonia. Poder-se-ia dizer que também aqui encontramos a atitude de espírito que caracteriza o homem arcaico, ou seja, o valor excepcional atribuído ao *conhecimento das origens.* Efetivamente, para o homem das sociedades arcaicas, o conhecimento da origem de cada coisa (animal, planta, objeto cósmico, etc.) confere uma espécie de domínio mágico sobre ela: sabe-se onde encontrá-la e como fazê-la reaparecer no futuro. Poder-se-ia aplicar a mesma fórmula a propósito dos mitos escatológicos: o conhecimento do que ocorreu *ab origine,* isto é, da cosmogonia, proporciona o conhecimento do que se passará no futuro. A "mobilidade" da origem do Mundo traduz a esperança do homem de que seu Mundo *estará sempre lá,* mesmo que seja periodicamente destruído no sentido estrito do termo. Solução de desespero? Não, pois a idéia da destruição do Mundo não é, no fundo, uma idéia pessimista. Por sua própria duração, o Mundo degenera e se consome; eis por que deve ser simbolicamente recriado todos os anos. Foi possível, contudo, aceitar a idéia da destruição apocalíptica do Mundo, porque se conhecia a cosmogonia, ou seja, o "segredo" da origem do Mundo.

Freud e o conhecimento da "origem"

É inútil insistirmos no valor "existencial" do conhecimento da origem nas sociedades tradicionais. Esse comportamento não é exclusivamente arcaico. O desejo de conhecer a origem das coisas caracteriza igualmente a cultura ocidental. No século XVIII e, sobretudo, no século XIX, multiplicaram-se as pesquisas concernentes não só à origem do Universo, da vida, das espécies ou do homem, *mas* também à origem da sociedade, da linguagem, da religião e de todas as instituições humanas. Há um esforço para conhecer a origem e a história de tudo o que nos cerca: tanto a origem do sistema solar quanto a de uma instituição como o matrimônio ou de um jogo infantil como a amarelinha.

No século XX, o estudo científico dos primórdios tomou outro rumo. Para a psicanálise, por exemplo, o verdadeiro primordial é o "primordial humano", a primeira infância. A criança vive num tempo mítico, paradisíaco.[1] A psicanálise elaborou técnicas capazes de nos revelar os "primórdios" de nossa história pessoal e, sobretudo, de identificar o evento preciso que pôs fim à beatitude da infância e decidiu a orientação futura de nossa existência. "Traduzindo isso em termos de pensamento arcaico, pode-se dizer que houve um "Paraíso" (para a psicanálise, o estado pré-natal ou o período que se estende até a ablactação) e uma "ruptura", uma "catástrofe" (o traumatismo infantil) e que, seja qual for a atitude do adulto face a esses eventos primordiais, eles não são menos constitutivos de seu Ser".[2]

É interessante constatar que, de todas as ciências da vida, somente a psicanálise chega à idéia de que o "começo" de todo ser humano é beatífico e constitui uma espécie de Paraíso, enquanto as demais ciências da vida insistem sobretudo na precariedade e imperfeição do começo. É o processo, o vir-a-ser, a evolução que corrigem, pouco a pouco, a penosa pobreza do "princípio". Duas idéias de Freud são importantes para o nosso tema: (1) a beatitude da "origem" e do "começo" do ser humano e (2) a idéia segundo a qual, pela recordação ou mediante um "voltar atrás", é possível reviver certos incidentes traumáticos da primeira infância. A beatitude da "origem", como já vimos, é um tema bastante freqüente nas religiões arcaicas; ele é igualmente encontrado na

---

[1] Eis a razão por que o inconsciente apresenta a estrutura de uma mitologia privada. Pode-se ir mais longe ainda e afirmar não somente que o inconsciente é "mitológico", mas também que alguns de seus conteúdos estão carregados de valores cósmicos; em outros termos, que eles refletem as modalidades, os processos e os destinos da vida e da matéria vivente. Pode-se mesmo dizer que o único contato real do homem moderno com a sacralidade cósmica é efetuado pelo inconsciente, quer se trate de seus sonhos e de sua vida imaginária, quer das criações que surgem do inconsciente (poesia, jogos, espetáculos, etc.)

[2] M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères,* pág. 56.

Índia, no Irã, na Grécia e no judeu-cristianismo. O fato de Freud postular a beatitude no início da existência humana não significa que a psicanálise tenha uma estrutura mitológica, nem que ela se sirva de um tema místico arcaico ou que ela aceite o mito judaico-cristão do Paraíso e da queda. A única analogia que se pode estabelecer entre a psicanálise e a concepção arcaica da beatitude e da perfeição da origem devem-se ao fato de Freud haver descoberto o papel decisivo do "tempo primordial e paradisíaco" da primeira infância, a beatitude anterior à ruptura (i.e., o desmame), ou seja, antes que o tempo se converta, para cada indivíduo, em um "tempo vivido".

Quanto à segunda idéia freudiana que interessa à nossa pesquisa, ou seja, o "voltar atrás" por meio do qual se espera poder reatualizar determinados eventos decisivos da primeira infância, ela também justifica uma analogia com os comportamentos arcaicos. Citamos diversos exemplos para ressaltar a crença segundo a qual é possível reatualizar e, portanto, reviver, os eventos primordiais relatados nos mitos. Mas, com algumas poucas exceções (entre outras, as curas mágicas), esses exemplos ilustram o voltar atrás *coletivo.* Era a comunidade inteira, ou uma parte importante dessa comunidade, que revivia, por meio dos rituais, os acontecimentos narrados pelos mitos. A técnica psicanalítica possibilita um retorno *individual* ao Tempo da origem. Ora, esse voltar atrás existencial também é conhecido pelas sociedades arcaicas e desempenha um papel importante em certas técnicas psicofisiológicas orientais. É esse o problema que passaremos a estudar agora.

Técnicas tradicionais do "voltar atrás"

Não temos a menor intenção de comparar a psicanálise com as crenças e técnicas "primitivas" ou orientais. O objetivo da analogia aqui proposta é mostrar que esse "voltar atrás", cuja importância para a compreensão do homem e, sobretudo, para a sua cura, foi percebida por Freud, já era praticado nas culturas extra-européias. Depois de tudo o que dissemos sobre a esperança de renovação do Mundo mediante a repetição da cosmogonia, não é difícil compreender o fundamento dessas práticas: o retorno individual à origem é concebido como uma possibilidade de renovar e regenerar a existência daquele que a empreende. Mas, como veremos dentro em pouco, o "retorno à origem" pode ser efetuado para todos os tipos de finalidades e pode ter diversos significados.

Antes de tudo, temos o conhecido simbolismo dos rituais iniciatórios implicando um *regressus ad uterum.* Como já nos detivemos longamente nesse complexo em nosso livro *Naissances mystiques,* limitar-nos-emos aqui a algumas

breves referências. Desde os estádios arcaicos da cultura, a iniciação dos adolescentes comporta uma série de ritos cujo simbolismo é patente: trata-se de transformar o noviço em embrião, a fim de fazê-lo renascer depois. A iniciação equivale a um segundo nascimento. É por meio da iniciação que o adolescente se torna uma criatura socialmente responsável e, ao mesmo tempo, culturalmente desperta. O retorno ao útero é expresso quer pela reclusão do neófito numa choça, quer pelo fato de ser simbolicamente tragado por um monstro, quer pela penetração num terreno sagrado identificado ao útero da Mãe-Terra.[3]

O que nos interessa aqui é que, ao lado desses ritos de puberdade, característicos das sociedades "primitivas'', também nas culturas mais complexas existem rituais iniciatórios comportando um *regressus ad uterum.* Limitando-nos de momento à Índia, esse motivo é discernível em três tipos diferentes de cerimônias iniciatórias. Para começar, há a cerimônia *upanayama,* isto é, a introdução do rapaz ao seu preceptor. O motivo da gestação e do renascimento está aqui claramente expresso: diz-se que o preceptor transforma o rapaz num embrião, conservando-o por três noites em seu ventre.[4] Aquele que passou pelo *upanayama* é "duas vezes nascido" *(dvi-ja).* Existe igualmente a cerimônia *diksa,* imposta àquele que se prepara para o sacrifício do *soma,* e que consiste, especificamente, no retorno ao estado fetal.[5] Finalmente, o *regressus ad uterum* encontra-se similarmente no centro da cerimônia *hiranya-garbha* (literalmente, "embrião de ouro"). O recipiendário é introduzido num vaso de ouro em forma de vaca e, ao sair, é considerado um recém-nascido.[6]

Em todos esses casos, o *regressus ad uterum é* efetuado com o objetivo de fazer com que o recipiendário nasça para um novo modo de ser, ou de regenerá-lo. Do ponto de vista da estrutura, o retorno ao útero corresponde à regressão do Universo ao estado "caótico" ou embrionário. As trevas pré-natais correspondem à Noite anterior à Criação e às trevas da cabana iniciatória.

Todos esses rituais iniciatórios envolvendo um retorno ao útero — tanto os rituais "primitivos" como os indianos — têm, evidentemente, um modelo mítico.[7] Contudo, mais interessantes ainda do que os mitos relacionados aos ritos iniciatórios de *regressus ad uterum,* são os mitos que relatam as aventuras

---

[3] Cf., por exemplo, o ritual australiano Kunapipi, descrito, segundo R. M. Berndt, *em Naissances mystiques* (Paris, 1959), págs. 106 ss.

[4] Cf. *Naissances mystiques,* págs. 113 ss.

[5] *Ibid.,* págs. 115 ss.

[6] *Ibid.,* págs. 118 ss.

[7] Sôbre o modelo mítico dos rituais iniciat6rios indianos, cf. *Naissances mystiques,* pág. 117.

dos Heróis ou dos mágicos e xamãs que realizaram o *regressus* em carne e osso, e não simbolicamente. Em grande número de mitos, são ressaltados os seguintes pontos: 1) um herói sendo tragado por um monstro marinho e emergindo vitorioso depois de evadir-se do ventre do monstro; 2) a travessia iniciatória de uma *vagina dentata* ou a descida perigosa numa caverna ou greta, assemelhadas à boca ou ao útero da Mãe-Terra. Todas essas aventuras constituem de fato provas iniciatórias, após as quais o herói vitorioso adquire um novo modo de ser.[8]

Os mitos e ritos iniciatórios de *regressus ad uterum* colocam em evidência o seguinte fato: o "retorno à origem" prepara um novo nascimento, mas este não repete o primeiro, o nascimento físico. Especificamente, há uma renascença mística, de ordem espiritual — em outros termos, o acesso a um novo modo de existência (comportando a maturidade sexual, a participação na sacralidade e na cultura; em suma, a "abertura" para o Espírito). A idéia fundamental é que, para se ter acesso a um modo superior de existência, é preciso repetir a gestação e o nascimento, que são porém repetidos ritualmente, simbolicamente; em outros termos, as ações são aqui orientadas para os valores do Espírito e não para os comportamentos da atividade psicofisiológica.

Julgamos necessário insistir nesse ponto para não deixar a impressão de que todos os mitos e ritos de "retorno à origem" se situam no mesmo plano. Certamente, o simbolismo é o mesmo, mas os contextos são diferentes, e é a intenção revelada pelo contexto que nos fornece, em cada caso particular, a verdadeira significação. Como já vimos, do prisma da estrutura é possível homologar as trevas pré-natais ou as da cabana iniciatória à Noite que precedeu a Criação. Com efeito, a Noite da qual nasce o Sol todas as manhãs simboliza o Caos primordial, e o nascer do Sol é uma réplica da cosmogonia. É evidente, entretanto, que esse simbolismo cosmogonico se enriquece de valores novos no caso do nascimento do Ancestral mítico, do nascimento físico de cada indivíduo e do renascimento iniciatório.

Tudo isso ressaltará mais claramente dos exemplos que passaremos a discutir. Veremos que o "retorno à origem" serviu de modelo a técnicas fisiológicas e psico-mentais visando tanto a regeneração e a longevidade, como a cura e a libertação final. Já tivemos ocasião de assinalar que o mito cosmogonico se presta a múltiplas aplicações, entre as quais a cura, a criação poética, a introdução da criança na sociedade e na cultura, etc. Vimos igualmente que o *regressus ad uterum* pode ser homologado a uma regressão ao estado caótico

---

[8] *Ibid.,* págs. 132 ss.

que precedeu a Criação. Compreende-se então por que certas terapêuticas arcaicas utilizam o retorno ritual ao útero em lugar da recitação cerimonial do mito cosmogonico. Na índia, por exemplo, a medicina tradicional opera até hoje o rejuvenescimento dos anciãos e a regeneração dos enfermos completamente prostrados, enterrando-os numa cova com formato de útero. É evidente o simbolismo do "novo nascimento". Trata-se, ademais, de um costume atestado também fora da Índia: o de enterrar os doentes, a fim de fazê-los nascer do seio da Mãe-Terra.[9]

Também na China encontramos o prestígio terapêutico do "retêm, à origem". O taoísmo atribui uma importância considerável à "respiração embrionária", *t'ai-si.* Ela consiste numa respiração em circuito fechado, à maneira de um feto; o adepto procura imitar a circulação sangüínea e respiratória da mãe para a criança e da criança para a mãe. O prefácio *T'ai-si k'eou kiue*

("Fórmulas orais de respiração embrionária") afirma expressamente: "Voltando à base, retornando à origem, afastamos a velhice, retornamos ao estado fetal".[10] Um texto do moderno taoísmo sincretista exprime-se nos seguintes termos: "Eis por que o (Buda) Julai (*i.e.*, Tathâgata), em sua grande misericórdia, revelou o método do trabalho (alquímico) do Fogo e ensinou os homens a *penetrar novamente na matriz* a fim de refazer sua (verdadeira) natureza e (a plenitude de) seu quinhão de vida".[11]

Estamos em presença, portanto, de duas técnicas místicas diferentes mas solidárias, ambas buscando a obtenção do "retorno à origem": a "respiração embrionária" e o trabalho alquímico. Sabe-se que essas duas técnicas figuram entre os numerosos métodos utilizados pelos taoístas para alcançar a juventude e a extrema longevidade (a "imortalidade"). A experimentação alquímica deve ser acompanhada de uma meditação mística apropriada. Durante a fusão dos metais, o alquimista taoísta procura operar em seu próprio corpo a união dos dois princípios cosmológicos, Céu e Terra, para reintegrar a situação caótica primordial, que existia antes da criação. Essa situação primordial, que, ademais, é expressamente denominada estado "caótico" *(houen),* corresponde tanto ao ovo ou embrião quanto ao estado paradisíaco e inconsciente do mundo

[9] Cf *Traité d'Histoire des Religions,* págs. 220 ss.

[10] H. ,Maspéro, "Les procédés de "Nourrir le Principe Vital" dans la religion taoiste ancienne", *Journal Asiatique,* abril-junho 1937, pág. 198.

[11] *Houei-ming-king* de Lieou Houayang, citado por Rolf Stein, "Jardins en miniature d'Extrême-Orient", *Bulletin de l'École Française dExtrême-Orient* (Hanói, 1943), t. XLII, pág. 97.

incriado.[12] O taoísta procura obter esse estado primordial quer por meio da meditação que acompanha a experimentação alquímica, quer mediante a "respiração embrionária". Mas a "respiração embrionária" reduz-se, em última instância, àquilo que os textos denominam de "unificação dos alentos", técnica assaz complexa que não podemos examinar aqui. Basta dizer que a "unificação dos alentos" tem um modelo cosmológico. Efetivamente, segundo as tradições taoístas, os "alentos" foram confundidos na origem e formaram um ovo, o Grande-Um, do qual se destacaram o Céu e a Terra.[13]

O ideal dos taoístas, isto é, a obtenção da beatitude, juventude e longevidade ("imortalidade"), tinha portanto um modelo cosmológico: o estado da unidade primordial. Aqui, não temos mais uma reatualização do mito cosmogonico, como nos rituais de cura anteriormente citados. Não se trata mais de reiterar a *criação cósmica,* mas de reencontrar o estado que *precedeu a cosmogonia,* o "caos". Mas a linha de pensamento é a mesma: a saúde e a juventude são obtidas mediante um "retorno à origem", seja "retorno ao útero", seja retorno ao Grande-Um cósmico. É importante pois constatar que, também na China, se acredita que a enfermidade e a velhice são curadas mediante o "retorno origem", único meio que o pensamento arcaico considerava eficaz para anular a obra do Tempo. Definitivamente, trata-se sempre de abolir o Tempo decorrido, de "voltar atrás" e de recomeçar a existência com todas as suas virtualidades intactas.

Curar-se da ação do Tempo...

A Índia é particularmente interessante a esse respeito; a Ioga e o Budismo lá desenvolveram, num grau desconhecido em outras partes, certas práticas psico-fisiológicas de "voltar atrás". Evidentemente, o ritual não tem mais um objetivo terapêutico: o *regressus ad uterum* não é mais praticado visando a cura ou o rejuvenescimento, e a repetição simbólica da cosmogonia não mais se destina a curar o paciente mediante uma reimersão na plenitude primordial. A Ioga e o budismo situam-se num plano diferente do das terapêuticas primitivas. Seu objetivo último não é a saúde ou o rejuvenescimento — mas a dominação espiritual e a libertação. A Ioga e o budismo são soteriologias, técnicas místicas, filosofias — e, naturalmente, perseguem fins outros que não as curas mágicas.

Não se pode, contudo, deixar de observar que essas técnicas místicas indianas apresentam analogias estruturais com as terapias arcaicas. As filosofias,

---

[12] Cf. R. Stein, *op. cit.,* pág. 54.

[13] H. Maspéro, *op. cit..* pág. 207, n. *1*

as técnicas ascéticas e contemplativas indianas perseguem todas o mesmo fim: curar o homem do tormento da existência no Tempo.[14] Para o pensamento indiano, o sofrimento baseia-se e é indefinidamente prolongado no mundo pelo *karma,* pela temporalidade: é a lei do *karma* que impõe as inumeráveis transmigrações, esse eterno retorno à existência e, portanto, ao sofrimento. Libertar-se da lei kármica equivale à "cura". Buda é o "rei dos médicos", sua mensagem é proclamada como uma "nova medicina". É "queimando" até o último germe de uma vida futura que se consegue abolir definitivamente o ciclo kármico e libertar-se do Tempo. Ora, um dos meios de "queimar" os resíduos kármicos consiste na técnica de "voltar atrás" a fim de conhecer as próprias existências anteriores. É uma técnica pan-indiana. Ela é encontrada nos *Yoga-sâtra* (*III,* 18), é conhecida de todos os sábios e contemplativos contemporâneos de Buda, e é praticada e recomendada pelo, próprio Buda.

"Trata-se de partir de um instante preciso, o mais próximo do momento presente, e de percorrer o tempo ao inverso *(pratiloman,* "a contrapelo"), para chegar *ab originem,* quando a primeira existência, "irrompendo" no mundo, desencadeou o Tempo, e tornar a atingir aquele instante paradoxal além do qual o Tempo não existia, porque nada se havia manifestado. Compreende-se o sentido e o objetivo dessa técnica: aquele que volve atrás no tempo deve necessàriamente reencontrar o ponto de partida que, definitivamente, coincide com a cosmogonia. Reviver as vidas passadas é também compreender e, até certo ponto, "queimar" os "pecados", isto é, a soma dos atos realizados sob o domínio da ignorância e capitalizados de uma existência à outra pela lei do *karma.* Mas há um ponto ainda mais importante: chegando-se ao principio dos Tempos, atinge-se o Não-Tempo, o eterno presente que precedeu a experiência temporal, inaugurada pela primeira queda na existência humana. Em outros têrmos, a partir de um momento qualquer da existência temporal, pode-se chegar *a exaurir* essa duração ao percorrê-la em sentido contrário, e desembocar finalmente no Não-Tempo, na eternidade. Isso, porém, significa transcender a condição humana e recuperar o estado não-condicionado que precedeu a queda no Tempo e na roda das existências".[15]

A Hatha-yoga e algumas escolas tântricas utilizam o método denominado "caminhar contra a corrente" *(ujeina sâdhana)* ou processo "regressivo" *(ulta),* para obter a inversão de todos os processos psicofisiológicos. O "retorno", a "regressão" traduzem-se, naquele que as realiza, pela aniquilação do Cosmo, operando, conseqüentemente, a "saída do Tempo", o acesso à "imortalidade".

---

[14] *Mythes, rêves et mystères,* págs. 50 ss.

[15] *Ibid.* págs. 51-52.

Ora, na concepção tântrica, a imortalidade só pode ser obtida *detendo-se a manifestação* e, portanto, o processo de desintegração: é preciso marchar "contra a corrente" *(afina sâdhana)* e reencontrar a Unidade primordial, a que existia *in illo tempore,* antes da Criação.[16] Trata-se pois de realizar, em seu próprio ser, o processo de reabsorção cósmica e voltar à "origem". A *Shivasamhitâ* (I, 69 ss.) propõe um exercício espiritual bastante significativo: depois de haver descrito a criação do Universo por Shiva, o texto descreve o processo inverso de reabsorção cósmica, tal qual deve ser *vivido, experinzentado* pelo iogue. Este *vê* como o elemento Terra se torna "sutil" e se dissolve no elemento Água, e como a Água se dissolve no Fogo, o Fogo no Ar, o Ar no Éter, etc., até que tudo se reabsorve no Grande Brahman.[17] O iogue assiste *ao processo inverso da Criação,* ele "volta atrás" até a "origem". Pode-se comparar esse exercício iogue à técnica taoísta de "retornar ao ovo" e ao Grande-Um primordial.

Repetimos: não temos a intenção de situar no mesmo plano as técnicas místicas indochinesas e as terapêuticas primitivas. Trata-se de fenômenos culturais diferentes. É significativo, entretanto, constatar uma certa continuidade de comportamento humano no que concerne ao Tempo, através das idades e nas múltiplas culturas. Esse comportamento pode ser definido do seguinte modo: *para curar-se da obra do Tempo, é preciso "voltar atrás" e chegar ao "princípio do Mundo".* Acabamos de ver que esse "retorno à origem" tem sido diversamente valorizado. Nas culturas arcaicas e paleorientais, a repetição do mito cosmogonico tinha como objetivo a abolição do Tempo decorrido e o reinicio de uma nova existência, com as forças vitais intactas. Para os "místicos" chineses e hindus, o objetivo não consistia em recomeçar uma nova existência aqui embaixo na terra, mas em "volver atrás" e reintegrar-se ao Grande-Um primordial. Mas, nesses exemplos como em todos os outros por nós citados, o elemento específico e decisivo sempre foi o "retorno à origem".

Recuperar o passado

Citamos esses exemplos com o fim de confrontar duas categorias de técnicas: 1) a psicanálise e 2) os métodos arcaicos e orientais contendo diversos processos de "retorno à origem" e visando múltiplas finalidades. Nosso propósito não foi o de discutir longamente esses procedimentos, mas o de mostrar que o retorno existencial à origem, embora específico da mentalidade arcaica, não é uma conduta que se restrinja apenas a essa mentalidade. Freud

---

[16] M. Eliade, *Le Yoga, I mmortalité, et Liberté* (Paris, 1954), págs. 270 ss.

[17] *Ibid.,* pág. 272.

elaborou uma técnica análoga, a fim de permitir a um indivíduo moderno recuperar o conteúdo de certas experiências "originais". Vimos que existem diversas possibilidades de voltar atrás, mas as mais importantes são: 1) a reintegração rápida e direta da situação primeira (quer se trate do Caos ou do estado pré-cosmogonico, quer do momento da criação), e 2) o retorno progressivo à "origem", remontando no Tempo, a partir do momento presente até o "começo absoluto". No primeiro caso, temos uma abolição vertiginosa, e mesmo instantânea, do Cosmo (ou do ser humano como resultado de uma certa duração temporal) e a restauração da situação original (o "Caos" ou — em nível antropológico — a "semente", o "embrião"). É evidente a semelhança entre a estrutura desse método e a dos enredos mítico-rituais de regressão precipitada ao "Caos" e de reiteração da cosmogonia.

No segundo caso, o do retorno progressivo à origem, encontramo-nos perante uma rememoração meticulosa e exaustiva dos eventos pessoais e históricos. Certamente, também nesses casos, o objetivo último consiste em "queimar" essas recordações, em aboli-las de alguma forma ao revivê-las, e em se destacar delas. Não se trata mais, contudo, de apagá-las instantaneamente a fim de reincorporar-se o mais ràpidamente possível ao instante original. Ao contrário, o importante é rememorar mesmo os detalhes mais insignificantes da existência (atual ou anterior), pois é somente graças a essa recordação que se chega a "queimar" o passado, a dominá-lo, a impedir que ele intervenha no presente.

Vemos assim a diferença entre este e o primeiro método, cujo modelo é a abolição instantânea do Mundo e sua recriação. Aqui, a *memória* desempenha um papel fundamental. Através da rememoração, da *anamnesis,* há uma libertação da obra do Tempo. O essencial é recordar todos os acontecimentos testemunhados no curso da duração temporal. Essa técnica relaciona-se, portanto, à concepção arcaica longamente discutida por nós, a saber, a importância de se conhecer a origem e a história de uma coisa para poder dominá-la. Certamente, percorrer o tempo em direção contrária implica uma experiência que depende da memória pessoal, ao passo que o conhecimento da origem se reduz à apreensão de uma história primordial exemplar, de um mito. Mas as estruturas são homologáveis: trata-se sempre de recordar, detalhada e precisamente, *o que se passou no principio* e a partir de então.

Tocamos aqui num problema capital não somente para a compreensão do mito, mas sobretudo para o desenvolvimento ulterior do pensamento mítico. O conhecimento da origem e da história exemplar das coisas confere uma espécie de domínio mágico sobre as coisas. Mas esse conhecimento abre igualmente o

caminho para especulações sistemáticas sobre a origem e as estruturas do Mundo. Retornaremos a esse problema. Devemos, contudo, precisar desde já que a memória é considerada o conhecimento por excelência. Aquele que é capaz de *recordar* dispõe de uma força mágico-religiosa ainda mais preciosa do, que aquele que *conhece* a origem das coisas. Na antiga Índia, por exemplo, distingue-se claramente a diferença entre o conhecimento "objetivo" da origem das diferentes realidades e o conhecimento "subjetivo", baseado na memória das existências anteriores. "Conhecemos, ó sonho, o lugar de teu nascimento (*jani-tram)* , exclama o autor de um mito do *Atharva Veda* (VI, 46, 2). "Sabemos, ó Agni, que teu lugar de nascimento é tríplice" *(Ibid.,* XIII, 3, 21). Graças a esse conhecimento da origem ("o lugar de nascimento"), o homem consegue defender-se do sonho e é capaz de manipular impunemente o fogo.

Mas o conhecimento de suas próprias existências anteriores, i. e., de sua "história" pessoal, confere algo mais: uma ciência de tipo soteriológico e o domínio de seu próprio destino. Aquele que se recorda de seus "nascimentos" (= origem) e de suas vidas anteriores (durações constituídas por uma série considerável de eventos vividos) consegue libertar-se dos condicionamentos kármicos; em outros termos, ele se converte no senhor de seu destino. É por isso que a "memória absoluta" — a de Buda, por exemplo — equivale à onisciência e confere ao seu possuidor o poder de Cosmocrata. Ananda e outros discípulos de Buda "recordavam-se dos nascimentos", eram "daqueles que se recordavam dos nascimentos". Vâmadeva, autor de um célebre hino rigvédico, dizia de si mesmo: "encontrando-me na matriz, conheci todos os nascimentos dos deuses" *(Rig Veda,* IV, 27, 1). Também Krishna "conhece todas as existências" *(Bhagavad-Gita,* IV, 5).[18] Todos — deuses, Budas, sábios, iogues — incluem-se entre *aqueles que sabem.*

O conhecimento das existências anteriores não constitui uma técnica exclusivamente indiana. Ela é encontrada entre os xamãs. Veremos que ela desempenhou um importante papel nas especulações filosóficas gregas. Mas, o que é importante salientar no momento, é que o prestígio excepcional do conhecimento das "origens" e da "história" antiga (isto é, das existências anteriores) deriva, em última instância, da importância atribuída ao conhecimento dos mitos "existenciais" e "históricos", dos mitos que relatam a constituição da condição humana. Como já dissemos, essa condição tem uma "história": certos eventos decisivos tiveram lugar durante a época mítica, e foi depois deles que o homem se tornou o que é atualmente. Ora, essa história primordial, dramática e algumas vezes inclusive trágica, deve ser não só

---

[18] Ct. *Mythes, rêves et mystères,* pág. 52.

conhecida, mas também continuamente *rememorada.* Veremos mais adiante as conseqüências da decisão, tomada pelo homem arcaico em determinado momento de sua história, de reviver continuamente as crises e as tragédias de seu passado mítico.

VI. MITOLOGIA, ONTOLOGIA, HISTORIA

O essencial precede a existência

Para o *homo religiosus,* o esencial precede a existência. Isso é verdadeiro tanto para o homem das sociedades "primitivas" e orientais como para o judeu, o cristão e o muçulmano. O homem é como é hoje porque uma série de eventos teve lugar *ab origine.* Os mitos contam-lhe esses eventos e, ao fazê-lo, explicam-lhe como e por que ele foi co-eleituído dessa maneira. Para o *homo religiosus,* a existência real, autêntica, começa no momento em que ele recebe a comunicação dessa história primordial e aceita as suas conseqüências. É sempre uma história divina, pois os personagens são os Entes Sobrenaturais e os Ancestrais míticos. Um exemplo: o homem é mortal porque um

Ancestral mítico perdeu, estupidamente, a imortalidade, ou porque um Ente Sobrenatural decidiu privá-lo da imortalidade ou porque, após um determinado evento mítico, ele se encontrou dotado simultaneamente de sexualidade e mortalidade etc. Alguns mitos explicam a origem da morte por um acidente ou por uma inadvertência: o mensageiro dos Deuses, um animal, esquece a mensagem ou, por preguiça, chega tarde demais, etc. É uma maneira pitoresca de exprimir o absurdo da morte. Mas, também nesse caso, a história permanece sendo uma "história divina", porque o autor da mensagem é um Ente Sobrenatural e, afinal, teria podido, se quisesse, anular o erro de seu mensageiro.

Se é verdade que os eventos essenciais tiveram lugar *ab origine,* esses eventos não são os mesmos para todas as religiões. O "essencial", para o judeu-cristianismo, é o drama do Paraíso, que instituiu a atual condição humana. Para o mesopotâmio, o essencial é a formação do Mundo por meio do corpo esquartejado do monstro marinho Tiamat, e a criação do homem por meio do sangue do arquidemônio Kingu, misturado com um pouco de terra (em suma, com uma substância diretamente derivada do corpo de Tiamat). Para um australiano, o "essencial" se reduz a uma série de ações efetuadas pelos Entes Sobrenaturais nos "Tempos do Sonho".

É impossível apresentar aqui todos os temas míticos que representam — para as diferentes religiões — o "essencial", o drama primordial que constitui o homem tal qual é hoje em dia. Bastará lembrar os tipos mais importantes. Ademais, o que nos interessa em primeiro lugar neste ponto da investigação, é descobrir as atitudes do *homo religiosus* com relação a esse "essencial" que o

precedeu. Supomos *a priori* que houve diversas atitudes porque, como acabamos de ver, o conteúdo desse "essencial", que se decidiu no Tempo mítico, varia de uma visão religiosa para outra.

Deus otiosus

Grande número de tribos primitivas, sobretudo as que se detiveram no estádio da caça e da colheita, conhecem um Ente Supremo: mas ele não desempenha quase nenhum papel na vida religiosa. Sabe-se, por outro lado, muito pouco a seu respeito, seus mitos são pouco numerosos e, em geral, bastante simples. Acredita-se que esse Ente Supremo criou o Mundo e o homem, mas que abandonou rapidamente as suas criações e se retirou para o Céu. Algumas vezes, ele não chegou sequer a concluir a criação, e é um outro Ente Divino, seu "Filho" ou representante, quem se incumbe da tarefa. Tendo discutido em outra parte a transformação do Ente Supremo em *deus otiosus,* limitar-nos-emos aqui a alguns exemplos.[1] Entre os Selk'nam da Terra do Fogo, Deus, que é denominado "Habitante do Céu" ou "Aquele que está no Céu", é eterno, onisciente, todo-poderoso, mas a criação foi completada pelos Ancestrais míticos, também criados pelo Ente Supremo antes de se retirar para além das estrelas. Esse Deus vive isolado dos homens, indiferente às questões do mundo. Ele não tem imagens, nem sacerdotes. As preces só lhe são dirigidas em caso de enfermidade ("Tu, que estás no alto, não me tomes meu filho; ele ainda é muito pequeno") e a ele se fazem oferendas especialmente durante as intempéries.

Os Yorubas da Costa dos Escravos acreditam num Deus do Céu denominado Olorum (literalmente: "Proprietário do Céu") que, após haver iniciado a criação do mundo, incumbiu um deus inferior, Obatala, de concluí-lo e governá-lo. Quanto a Olorum, afastou-se definitivamente dos assuntos terrenos e humanos, e não existem templos, nem estátuas ou sacerdotes desse Deus Supremo convertido em *deus otiosus.* Ele é, não obstante, invocado como último recurso, em épocas de calamidade.

Retirado para o Céu, Ndyambi, o deus supremo dos Hererós, abandonou a humanidade a divindades inferiores. "Por que iríamos oferecer-lhe sacrifícios? — explica um indígena. — Nada temos a temer por parte dele, pois, ao contrário dos nossos mortos, não nos causa nenhum mal".[2] O Ente Supremo dos Tumbukas é grande demais "para interessar-se pelas questões ordinárias dos

---

[1] Cf. *Traité d'Histoire des Religions,* págs. 53 ss.

[2] *Ibid.* pág. 55.

homens". Dzingbé ("o Pai Universal") dos Ewé só é invocado durante as secas: "O céu, a quem devemos graças, grande é a seca; faz com que chova, que a terra se refresque e que os campos prosperem!"[3] O distanciamento e o desinteresse do Ente Supremo são admiravelmente expressos num adágio dos Gyriamas da África Oriental, que assim descrevem o seu Deus: "Mulugu (Deus) está no alto, meus manes estão embaixo!" Os Bantos dizem: "Deus, depois de haver criado o homem, não se preocupa mais com ele". E os Negrilhos repetem: "Deus se distanciou de nós!"[4]

Como vemos por esses exemplos, o Ente Supremo parece haver perdido a *atualidade religiosa;* ele está ausente do culto e os mitos mostram que ele se retirou para longe dos humanos, que se tornou um *deus otiosus.* O fenômeno se verifica, por outro lado, nas religiões mais complexas do antigo Oriente e do mundo indo-mediterrâneo: o Deus celeste criador, onisciente e todo-poderoso, é substituído por um Deus Fecundador, consorte da Grande Deusa, epifania das forças geradoras do Universo.[5]

Sob certos aspectos, pode-se dizer que o *deus otiosus é* o primeiro exemplo da "morte de Deus", freneticamente proclamada por Nietszche. Um Deus criador que se afasta do culto acaba por ser esquecido. O esquecimento de Deus, assim como sua transcendência absoluta, constitui uma expressão plástica de sua inatualidade religiosa ou, o que vem a dar no mesmo, de sua "morte". O desaparecimento do Ente Supremo não se traduziu num empobrecimento da vida religiosa. Ao contrário, pode-se dizer que as verdadeiras "religiões" surgem *após* o seu desaparecimento: os mitos mais ricos e mais dramáticos, os rituais mais extravagantes, os deuses e deusas de toda espécie, os Ancestrais, as máscaras e as sociedades secretas, os templos, os sacerdotes etc. — tudo isso se encontra nas culturas que ultrapassaram o estádio da colheita e da caça miúda, e nas quais o Ente Supremo está ausente (esquecido?) ou amalgamado a outras Figuras divinas, a ponto de não ser mais reconhecível.

O "eclipse de Deus" de que fala Martin Buber, o afastamento e o silêncio de Deus que obsedam alguns teólogos contemporâneos, não são fenômenos modernos. A "transcendência" do Ente Supremo sempre serviu de pretexto para a indiferença do homem em relação a ele. Mesmo quando seu nome ainda é lembrado, o fato de Deus estar *to distante* justifica todo tipo de negligência, senão de indiferença total. Os Fang da África Equatorial o expressam com simplicidade, mas com muita coragem:

---

[3] *Ibid.,* pág. 55.

[4] *Ibid.,* págs. 55-56.

[5] Cf. *Ibid.,* págs. 08 ss.

"Deus (Nzame) está no alto, o homem embaixo.
Deus é Deus, o homem é o homem
Cada qual em seu lugar, cada qual em sua casa" [6]

Esse era, por outro lado, o ponto de vista de Giordano Bruno: Deus "*come assoluto, non ha che far con noi*" *(Spaccio della bestia trionfante).*

Cabe, contudo, uma observação: de tempos em tempos, o esquecido ou negligencia do Ente Supremo é relembrado, especialmente por ocasião de uma ameaça proveniente das regiões celestes (seca, tempestades, epidemias etc.). O leitor pode reportar-se aos exemplos acima citados (pág. 94). Geralmente, só se apela a esse Deus esquecido em último recurso, depois de, haverem malogrado todas as demais tentativas junto a outras figuras divinas. O Deus Supremo dos Oraons é Dharmesh. Em caso de crise, um galo branco lhe é sacrificado, com as palavras: "Já tentamos de tudo, mas ainda temos a ti para nos socorrer... Ó Deus, tu és o nosso Criador. Tem piedade de nós!"[7] Assim também, os hebreus se afastavam de Iavé e se aproximavam dos Baalim e Ashtarot sempre que a *história* lhos permitia, sempre que atravessavam uma época de paz e prosperidade econômica relativa, mas eram forçosamente reconduzidos a Deus pelas catástrofes históricas. "E clamaram ao Senhor e disseram: pecamos, pois abandonamos o Senhor e servimos aos Baalim e Ashtarot; agora, pois, livra-nos da mão de nossos inimigos, e te serviremos" *(Samuel I,* 12:10).

Mas, mesmo quando o Deus Supremo desapareceu completamente do culto e está "esquecido", sua lembrança sobrevive, camuflada, aviltada, nos mitos e contos do "Paraíso" primordial, nas iniciações e recitações dos xamãs e *medicine-men,* no simbolismo religioso (os símbolos do Centro do Mundo, do vôo mágico e da ascensão, nos símbolos do céu e da luz, etc.) e em alguns tipos de mitos cosmogonicos. Muito haveria a dizer sobre o problema do esquecimento de um Ente Supremo ao nível "consciente" da vida religiosa coletiva e da sua sobrevivência larvada ao nível do "inconsciente", ou ao nível do símbolo ou, finalmente, nas experiências extáticas de alguns privilegiados. Mas a discussão desse problema nos afastaria muito do nosso propósito. Diremos apenas que a sobrevivência de um Ente Supremo nos símbolos ou nas experiências extáticas individuais não é destituída de conseqüências para a história religiosa da humanidade arcaica. Basta algumas vezes uma experiência similar ou a meditação prolongada sobre um dos símbolos celestes, para que uma forte personalidade religiosa redescubra o Ente Supremo. É graças a tais

---

[6] *Ibid.,* pag. 56.

[7] J. G. Frazer, *The Worship of Nature* - Londres, 1926, pag. 631.

experiências ou reflexões que, em alguns casos, a comunidade inteira renova radicalmente sua vida religiosa.

Em suma, para todas essas culturas primitivas que conheceram um Ente Supremo mas que, em maior ou menor grau, o esqueceram, o "essencial" consiste nos seguintes elementos característicos: 1) Deus criou o Mundo e o homem, e depois se retirou para o Céu; 2) esse afastamento é algumas vezes acompanhado de uma ruptura nas comunicações entre Céu e Terra, ou do afastamento considerável do Céu; em alguns mitos, a proximidade inicial do Céu e a presença de Deus sobre a Terra constituem um síndrome paradisíaco (ao qual é preciso acrescentar a imortalidade original do homem, suas relações amistosas com os animais e a ausência da necessidade de trabalhar); 3) o lugar desse *deus otiosus* mais ou menos esquecido foi ocupado por diversas divindades que têm em comum o fato de estarem mais próximas do homem, e de o ajudarem ou perseguirem de maneira mais direta e mais constante.

É notável que o homem das sociedades arcaicas, geralmente tão atento em não esquecer os atos dos Entes Sobrenaturais de que falam os mitos, tenha esquecido o Deus Criador convertido em *deus otiosus.* O Criador só sobrevive no culto quando se apresenta sob forma de um Demiurgo ou de um Ente Sobrenatural que moldou a paisagem familiar (o "Mundo"); é esse o caso na Austrália. Por ocasião das cerimônias de renovação do Mundo, esse Ente Sobrenatural é tornado ritualmente presente. A razão é compreensível: aqui, o "Criador" é igualmente o autor dos alimentos. Ele dão criou somente o Mundo e os Ancestrais, ele produziu igualmente os animais e as plantas que permitem ao homem viver.[8]

A divindade assassinada

Ao lado dos Deuses Supremos e Criadores que se tornam *dei otiosi* e se eclipsam, a história das religiões conhece Deuses que desaparecem da superfície da Terra, mas desaparecem porque foram mortos pelos homens (mais exatamente, pelos Ancestrais míticos). Contrariamente à "morte" do *deus otiosus,* que apenas deixa um vazio rapidamente preenchido por outras Figuras religiosas, a morte violenta dessas divindades *é criadora.* Algo de muito importante para a existência humana surge em decorrência de sua morte. Mais ainda: essa criação participa da substância da divindade assassinada e, conseqüentemente, prolonga de algum modo a sua existência. Assassinada *in illo*

---

[8] Acrescentemos, entretanto, que a Austrália também conhece os *dei otiosi;* cf. *Traité d'Histoire des Religions,* pág. 50.

tempore, a divindade sobrevive nos ritos mediante os quais o assassínio é periodicamente reatualizado; em outros casos, ela sobrevive sobretudo nas formas vivas (animais, plantas) que surgiram de seu corpo.

A divindade assassinada *jamais é* esquecida, embora possam ser esquecidos alguns detalhes de seu mito. É tanto menos possível esquecê-la porque foi sobretudo após sua morte que ela se tornou indispensável às criaturas humanas. Veremos dentro em pouco que, em muitos casos, ela está presente no próprio corpo do homem, especialmente através dos alimentos que ele consome. Melhor ainda: a morte da divindade modifica radicalmente o modo de ser do homem. Em alguns mitos, o homem torna-se também mortal e sexuado. Em outros mitos, o assassínio inspira o enredo de um ritual iniciatório, isto é, da cerimônia que transforma o homem "natural" (a criança) em homem cultural.

A morfologia dessas divindades é extremamente rica e seus mitos são numerosos. Não obstante, encontramos algumas características essenciais em comum: essas divindades *não são cosmogonicas;* apareceram sobre a Terra *após* a Criação e nela não permaneceram por muito tempo; assassinadas pelos homens, não se vingaram e sequer guardaram rancor contra os seus assassinos; ao contrário, mostraram-lhes como tirar proveito de sua morte. A existência dessas divindades é simultaneamente misteriosa e dramática. Geralmente, sua origem não é conhecida: sabe-se apenas que elas vieram à Terra para serem úteis aos homens, e que sua obra mestra deriva diretamente de sua morte violenta. Pode-se dizer também que essas são as primeiras divindades cuja história antecipa a história humana: por um lado, sua existência é limitada no Tempo; por outro, sua morte trágica irá constituir a condição humana.

No atual estado de nossas investigações é difícil determinar em que estádio cultural esse tipo de divindade se articulou claramente. Como Jensen demonstrou e como veremos dentro em pouco, os exemplos mais específicos se encontram entre os paleo cultivadores, isto é, entre os cultivadores de tubérculos. Mas esse tipo de divindade é igualmente encontrado na Austrália e, ao que parece, também entre os caçadores africanos, embora muito raramente. Eis um mito australiano: um gigante antropomorfo, Lumaluma, que era ao mesmo tempo uma baleia, chega à costa e, dirigindo-se para o oeste, devora todos os homens que encontra em seu caminho. Os sobreviventes se perguntam por que estarão diminuindo em número. Começam a espreitar e descobrem a baleia sobre a praia, com o ventre cheio. Tendo sido dado o alarme, eles se reúnem e, na manhã seguinte, atacam a baleia com lanças. Abrem-lhe o ventre e dele retiram os esqueletos. Diz-lhes a baleia: "Não me mateis e, antes de minha

morte, vos mostrarei todos os rituais iniciatórios que conheço". A baleia efetua o ritual *ma'raiin,* mostrando aos homens como se deve dançar e todo o resto. "Nós fazemos isto — diz ela — e vós fazeis isto: tudo isso eu vos dou e vos mostro tudo isso". Depois de ensinar-lhes o ritual *ma'raiin,* a baleia revelou-lhes outros. Finalmente, retirou-se para o mar e disse: "Não me chameis mais Lumaluma. Desta vez mudo meu nome. Chamai-me *nauwulnauwul,* pois agora vivo na água salgada".[9]

O gigante antropomorfo-baleia engolia os homens para iniciá-los. Os homens não o sabiam e a mataram, mas antes de "morrer" (isto é, antes de se transformar definitivamente em baleia), Lumaluma revelou-lhes os rituais iniciatórios. Ora, esses rituais simbolizam mais ou menos explicitamente uma morte seguida de uma ressurreição.

Na tribo australiana Karadjeri, os dois irmãos Baga-djimbiri tiveram um destino similar. Nos "Tempos do Sonho", emergiram do solo sob forma de dingos, mas transformaram-se a seguir em gigantes humanos. Alteraram a paisagem e civilizaram os Karadjeri, mostrando-lhes, entre outros, os ritos iniciatórios. Mas um homem (i. e., um Ancestral mítico) matou-os com uma lança. Ressuscitados pelo leite de sua mãe, os Bagadjimbiri transformaram-se em serpentes d'água, enquanto seus espíritos se elevavam ao Céu e se convertiam no que os europeus denominam Nuvens de Magalhães. Desde então os Karadjeri se comportam exatamente como os dois irmãos míticos e imitam minuciosamente tudo o que eles revelaram aos seus Ancestrais, especialmente as cerimônias de iniciação.[10]

O exemplo africano que se segue é o de uma sociedade secreta comum aos Mandja e aos Banda, mas há razões para supor que o mesmo enredo é encontrado em níveis culturais mais arcaicos. A sociedade se denomina Ngakola e os rituais iniciatórios reatualizam o seguinte mito: Ngakola vivia outrora sobre a terra. Seu corpo era muito negro e coberto de longos pêlos. Vivia na inata, mas ninguém sabia de onde ele vinha. Tinha o poder de matar um homem e fazê-lo ressuscitar. "Enviai-me pessoas, eu as comerei e as vomitarei renovadas!" — disse ele aos homens. Seu conselho foi seguido, mas como Ngakola devolveu apenas a metade daqueles que engolira, os homens decidiram abatê-lo: deram-lhe "grandes quantidades de mandioca para comer, à qual haviam misturado

---

[9] Ronald M. Berndt, *Djanggawul. An aboriginal cult of North-Eastem Arnhem Land* (Nova York, 1953), págs. 139-141. Cf. também em *Naissances mystiques,* pág. 106, o mito da pitão Lu'ningu que engoliu vários jovens e os vomitou mortos. Os homens a mataram, mas ergueram-lhe a seguir um monumento que a representava: são os dois postes rituais, que desempenham um papel no cerimonial secreto dos Kunapipi.

[10] R. Piddington, citado em *Mythes, rêves et mystères,* págs. 257 ss.

algumas pedras, e assim conseguiram debilitar o monstro, matando a golpes de facas e azagaias". Esse mito fundamenta e justifica os rituais da sociedade secreta. Uma pedra chata sagrada desempenha um grande papel nas cerimônias iniciatórias. Segundo a tradição, essa pedra sagrada foi retirada do ventre de Ngakola. O neófito é introduzido numa choça que simboliza o corpo do monstro. É ali que ele ouve a voz lúgubre de Ngakola, é ali que é fustigado e submetido a torturas, pois dizem-lhe que "agora Re entrou no ventre de Ngakola" e que está em vias de ser digerido. Os outros iniciados cantam em coro: "Ngakola, toma as nossas vísceras; Ngakola, toma os nossos Nados!" Depois de haver enfrentado outras provas, o mestre iniciador finalmente anuncia que Ngakola, que engolira o neófito, acabava de vomitá-lo.[11]

Como já dissemos, esse mito e o ritual assemelham-se a outras iniciações africanas de tipo arcaico. Efetivamente, os ritos africanos de puberdade que incluem a circuncisão podem ser reduzidos aos seguintes elementos: os Mestres iniciadores encarnam as Feras divinas e "matam" os noviços, circuncidando-os; esse assassínio iniciatório baseia-se num mito em que intervém um Animal primordial, que mata os homens para fazê-los voltar à vida "modificados"; o próprio Animal acaba sendo abatido, e esse evento mítico é ritualmente reiterado pela circuncisão dos noviços; "morto" pelo animal feroz (representado pelo mestre iniciador), o noviço ressuscita a seguir, revestindo sua própria pele.[12]

O tema mítico-ritual pode ser reconstituído do seguinte modo: "1) Um Ente Sobrenatural mata os homens (a fim de iniciá-los); 2) não compreendendo o sentido dessa morte iniciatória, os homens vingam-se, matando-o; 3) mais tarde, porém, instituem cerimônias secretas relacionadas com o drama primordial; 4) o Ente Sobrenatural presencia essas cerimônias através de uma imagem ou um objeto sagrado, que se supõe representarem seu corpo ou sua voz".[13]

Hainuwele e os Dema

Os mitos dessa categoria caracterizam-se pelo fato de o assassínio primordial de um Ente Sobrenatural ter dado lugar a rituais iniciatórios, graças aos quais os homens se elevam a uma existência superior. É igualmente notável que esse assassínio não seja considerado um crime; caso contrário, ele não seria periodicamente reatualizado nos rituais. Esse fato ressalta ainda mais

---

[11] E. A nderson, citado em *Mythes, rêves et mysteres,* pág. 273.

[12] Cf. *Naissances mystiques,* pág. 60.

[13] *Ibid.,* pág. 106, n. 26.

claramente do estudo do complexo mítico-ritual específico dos paleocultivadores. A. E. Jensen mostrou que a vida religiosa dos cultivadores de tubérculos da zona tropical centraliza-se em torno de divindades que ele denomina divindades do tipo *dema,* tomando o termo *dema* de empréstimo aos Marind-anim da Nova Guiné. Os Marind-anim designam com esse termo *as* criaturas divinas e os Entes Primordiais que existiram nos Tempos míticos. Os *dema* são descritos ora sob forma humana, ora sob forma de animais e plantas. O mito central narra a morte da divindade-dema pelos homens-denta[14], mais célebre dentre todos é o mito da jovem Hainuwele, registrado por Jensen em Ceram, uma das ilhas da Nova Guiné. Em substância, diz o seguinte:

Nos Tempos míticos, um homem, Ameta, encontrou um porco selvagem enquanto caçava. Ao procurar escapar, o porco afogou-se num lago. Em sua presa, Ameta encontrou um côco. Naquela noite, sonhou com o côco e recebeu ordem de plantá-lo, o que fez na manhã seguinte. Em três dias, cresceu um coqueiro e três dias mais tarde, ele floriu. Ameta trepou no coqueiro para colher algumas flores e preparar uma bebida. Mas cortou o dedo e seu sangue pingou sobre a flor. Nove dias depois, descobriu que havia uma criança, uma menina sobre a flor.

Ameta pegou-a e envolveu-a nas folhas do coqueiro. Em três dias, a menina se transformou numa moça casadoira e ele a chamou Hainuwele ("ramo de coqueiro"). Durante o grande festival Maro, Hainuwele se instalou no centro do terreiro de danças e, durante nove noites, distribuiu mimos aos dançarinos. No nono dia, porém, os homens abriram uma cova no meio do terreiro e, durante a dança, nela atiraram Hainuwele. Os homens cobriram a cova e dançaram sobre ela.

No dia seguinte, vendo que Hainuwele não voltava para casa, Ameta adivinhou que havia sido assassinada. Descobriu o corpo, desenterrou-o e cortou-o em pedaços que enterrou em diversos lugares, com exceção dos braços. Dos pedaços enterrados nasceram plantas anteriormente desconhecidas, especialmente os tubérculos que, a partir de então, constituem o principal alimento dos seres humanos. Os braços da Hainuwele foram levados por A meta a outra divindade-dema, Satene. Sobre um terreiro de danças, Satene traçou uma espiral de nove espiras e se colocou no meio. Com os braços de Hainuwele, ela construiu uma porta e reuniu os dançarinos. "Visto como haveis matado — disse ela — não viverei mais aqui. Partirei ainda hoje. Agora, tereis de vir a mim através dessa porta". Os que conseguiram passar, continuaram sendo seres

---

[14] A. E. Jensen, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs* (trad. .por M. Metzger e J. Goffinet, Paris, 1954), pág. 108.

humanos. Os outros foram transformados em animais (porcos, pássaros, peixes) ou em espíritos. Satene anunciou que, depois de sua partida, os homens só a reencontrariam depois que morressem, e desapareceu da face da Terra.[15]

A. E. Jensen mostrou a importância desse mito para a compreensão da religião e da imagem do mundo dos paleocultivadores. O assassínio de uma divindade-dema pelos *dema,* Ancestrais da humanidade atual, marca o fim de uma época (que não pode ser considerada "paradisíaca") e inaugura a época em que vivemos hoje. Os *dema* se tornaram homens, isto é, seres sexuados e mortais. Quanto à divindade-dema assassinada, ela subsiste tanto em suas próprias "criações" (plantas alimentícias, animais, etc.) como na casa dos mortos em que se transforma, ou no "modo de ser da morte", modo que ela estabeleceu com seu próprio trespasse. Pode-se dizer que a divindade-dema tem sua existência "camuflada" nas diferentes modalidades do existir que foram por ela inauguradas com sua morte violenta: o reino subterrâneo dos mortos, as plantas e animais que brotaram de seu corpo desmembrado, a sexualidade, o novo modo de existir sobre a Terra (isto é, de ser mortal). A morte violenta da divindade-dema não é apenas uma morte "criadora", ela é igualmente um meio de estar continuamente presente na vida dos homens e mesmo em sua morte. Porque quando se nutrem com as plantas e animais saídos de seu corpo, os homens, na realidade, se nutrem com a própria substância da divindade-dema. Hainuwele, por exemplo, sobrevive nos côcos, nos tubérculos e nos porcos que os homens comem. Mas, como Jensen demonstrou,[16] a matança do porco constitui uma "representação" do assassínio de Hainuwele. E sua repetição não tem outro significado senão o de recordar o ato divino exemplar que deu origem a tudo o que hoje existe sobre a terra.

Para os paleoculíivadores, portanto, o "essencial" está concentrado nesse assassínio primordial. E, como a vida religiosa consiste fundamentalmente na rememoração desse ato, o pecado mais grave é o "esquecimento" de um episódio qualquer do divino drama primordial. Os diferentes momentos da vida religiosa lembram continuamente o evento que ocorreu *in illo tempore,* ajudando assim os homens a conservar a consciência da origem divina do Mundo

---

[15] A. E. Jensen, *Das religidse Weltbild einer ,friihen Kultur* (Stuttgart, 1948), págs. 35-38; cf. também Joseph Campbell, *The Masks o fGod Primitive Mythology* (Nova York, 1959), págs. 173-176. Sobre a difusão desse motivo mítico, cf. Gudmund Hatt, "The Com Mother in America and Indonesia" *Anthropos,* vol. XLVI (1951), págs. 853-914. As objeções de Hermann Baumann (cf. *Das doppelte Geschlecht,* (Berlim, (1955) foram discutidas por A. E. Jensen em seu artigo "Der Antang des Bodenbaus in mythologischer Sicht", *Paideuma, vol.* VI (1956), págs. 169-180. Vide também Carl A. Schmitz, "Die Problematik der Mytholo-geme "Hainuwele" und "Prometheus", *Anthropos,* vol. LV (1960), págs. 215-238.

[16] Cf. *Milhes et cultes chez les peuples primitifs,* pág. 189 ss.

atual. Como escreve Jesen,[17] as *cerimônias de puberdade* recordam que a capacidade de procriar, para os homens, deriva do primeiro assassínio mítico, e revelam ao mesmo tempo que a mortalidade é inseparável da procriação. As *cerimônias funerárias,* que se relacionam à viagem do finado para o reino dos mortos, recordam que essa viagem é apenas uma repetição da primeira, efetuada pela divindade-dema. Mas é sobretudo a repetição da morte da divindade-dema que constitui e elemento essencial. Os *sacrifícios humanos* ou *sacrifícios animais* são apenas a rememoração solene do assassínio primordial. E o *canibalismo* é explicado pela mesma idéia que está subentendida no consumo dos tubérculos — ou seja, que de uma ou de outra maneira, sempre se come a divindade.

As cerimônias religiosas são, por conseguinte, festas rememorativas. "Saber" significa aprender o mito central (o homicídio da divindade e suas conseqüências) e esforçar-se por jamais esquecê-lo. O verdadeiro sacrilégio é o *esquecimento* do ato divino. A "falta", o "pecado", o "sacrilégio" consistem em "não haver lembrado" que a forma atual da existência humana é o resultado de uma ação divina. Para os Wemale, por exemplo, a Lua é uma divindade-dema; eles acreditam que ela tem o seu período menstrual na época da Lua Nova, quando permanece invisível por três noites. É por esse motivo que as mulheres menstruadas são isoladas em cabanas especiais. Qualquer infração a essa interdição requer uma cerimônia expiatória. A mulher traz um animal à casa de cultos onde estão reunidos os homens influentes, reconhece sua culpa e se retira. Os homens sacrificam o animal, assam-no e comem-no. Esse rito de matança constitui uma comemoração do primeiro sacrifício de sangue, isto é, do assassínio primordial. "O sacrilégio de *não haver lembrado* é logicamente expiado mediante o *lembrar com especial intensidade.* E, devido ao seu significado original, o sacrifício de sangue constitui um "lembrete" particularmente intenso desse gênero".[18]

A "Ontologia" dá lugar à "História"

Quanto à estrutura, todos esses mitos são mitos de origem. Eles nos revelam a origem da condição atual do homem, das plantas alimentícias e dos animais, da morte, das instituições religiosas (iniciações da puberdade, sociedades secretas, sacrifícios de sangue, etc.) e das regras de conduta e comportamento humanos. Para todas essas religiões, o "essencial" não foi decidido durante a Criação do Mundo, mas depois, em determinado momento

---

[17] *Ibid.*

[18] *Op. cit..* pág. 225.

da época mítica. Trata-se sempre de um Tempo mítico, embora não seja mais o "primeiro", aquele que se pode chamar de Tempo "cosmogonico". O "essencial" não está mais vinculado a uma *ontologia* (de como o Mundo — o *real* — veio à existência), mas a uma *História.* História simultaneamente divina e humana, pois é o resultado de um drama representado pelos Ancestrais dos homens e por Entes Sobrenaturais de um tipo diferente dos Deuses Criadores imortais e todo-poderosos. Esses Entes Divinos são capazes de mudar de modalidade; efetivamente, eles "morrem" e se transformam em alguma coisa, mas essa "morte" não é um aniquilamento, eles não perecem definitivamente, pois sobrevivem em suas criações. Melhor ainda: sua morte por mão dos Ancestrais míticos não modificou apenas o seu modo de existir, mas também o dos seres humanos. Desde o assassínio primordial, criou-se uma relação indissolúvel entre os Entes Divinos do tipo *dema* e os homens. Existe agora entre eles uma espécie de "comunhão": o homem se nutre do Deus e, ao morrer, torna a unir-se a ele no reino dos mortos.

Esses são os primeiros mitos patéticos e trágicos. Nas culturas posteriores a chamada "cultura dos mestres" e, mais tarde, as culturas urbanas do antigo Oriente Próximo — irão desenvolver-se outras mitologias patéticas e violentas. Não faz parte do esquema deste pequeno livro examiná-las todas. Lembremos, contudo, que o Ente Supremo celeste e criador só recupera sua atividade religiosa em algumas culturas pastoris (sobretudo entre os turco-mongóis) e no monoteísmo de Moisés, na reforma de Zaratustra e no Islã. Mesmo quando seu nome ainda é recordado — Anu dos mesopotâmios, El dos canaanitas, Dyaus dos indianos védicos, Urano dos gregos — o Ente Supremo não mais desempenha um papel importante na vida religiosa e é mediocremente representado na mitologia (da qual está, algumas vezes, completamente ausente; p. ex., Dyaus). A "passividade" e ociosidade de Urano é plàsticamente expressa em sua castração: ele se tornou "impotente" e incapaz de intervir no Mundo. Na f Védica, Varuna tomou o lugar de Dyaus, mas, por Sua vez, também cedeu terreno a um jovem deus guerreiro, Indra, para depois ser totalmente eclipsado por Vishnu e Shiva. El abandona a primazia a Baal, como Anu a Marduk. Com exceção de Marduk, todos esses deuses Supremos não são mais "criadores" no sentido forte do termo. Eles não criaram o Mundo, apenas o organizaram e assumiram a responsabilidade de manter sua ordem e sua fertilidade. Em primeiro lugar, eles são Fecundadores, como Zeus ou Baal que, através de suas hierogamias com as deusas da Terra, asseguram a fertilidade dos campos e a opulência das colheitas.[19] O próprio Marduk é apenas o criador *deste mundo,* do Universo tal

[19] Cf. *Traité dl-Estoire des Rellgions,* págs. 68-90.

qual existe atualmente. Um outro "Mundo" — quase impensável para nós, por ser de natureza fluida, um Oceano e não um Cosmo — existia antes deste: era o Mundo dominado por Tiamat e seu esposo, em que habitaram três gerações de Deuses.

Bastarão essas breves indicações. O que importa salientar é que as grandes mitologias do politeísmo euro-asiático, que correspondem às primeiras civilizações históricas, denotam um interesse cada vez maior pelo que se passou *após* a Criação da Terra, e mesmo após a criação (ou o aparecimento) do homem. A ênfase recai agora sobre aquilo que *aconteceu* aos deuses, e não mais sabre aquilo que eles *criaram.* Certamente, há sempre um aspecto "criador" mais ou menos evidente em toda aventura divina — mas o que assume uma importância crescente não é mais o resultado dessa aventura, e sim a seqüência dos eventos dramáticos que a constituem. As inumeráveis aventuras de Baal, de Zeus, de Indra ou de seus colegas nos respectivos panteões, representam os temas mitológicos mais "populares".

Mencionemos igualmente os mitos patéticos dos jovens Deuses que morrem assassinados ou por acidente (Osiris, Tamuz, Atis, Adônis, etc.) e algumas vezes ressuscitam, ou de unia deusa que desce aos Infernos (Ishtar), ou de uma Donzela divina que é forçada a descer ao Hades (Perséfone). Essas "mortes", como a de Hainuwele, são "criadoras" no sentido de que tem uma certa relação com a vegetação. Em torno de uma dessas mortes violentas ou da descida de uma divindade ao Inferno, irão constituir-se mais tarde as religiões dos Mistérios. Mas essas mortes, embora patéticas, não inspiraram mitologias ricas e variadas. Como Hainuwele, esses deuses que morrem e (algumas vezes) ressuscitam esgotaram o seu destino dramático com esse episódio central. E, como a de Hainuwele, sua morte é significativa para a condição humana: as cerimônias relacionadas com a vegetação (Osiris, Tamuz, Perséfone, etc.) ou as instituições iniciatórias (Mistérios) passaram a existir após aquele evento trágico.

As grandes mitologias — consagradas por poetas como Homero e Hesíodo e pelos bardos anônimos do Mahâbhârata, ou elaborada,s pelos ritualistas e pelos teólogos (como no Egito, na Índia e na Mesopotâmia) — são cada vez mais solicitadas a narrar os *gesta* dos Deuses. E, em determinado momento da História, sobretudo na Grécia e na Índia, mas também no Egito — uma elite começa a perder o interesse por essa *história divina* e chega (como na Grécia) a não acreditar mais nos mitos, embora pretendendo ainda acreditar nos *deuses.*

O começo da "desmitificação"

É esse o primeiro exemplo conhecido, na história das religiões, de um processo consciente e caracterizado de "desmitificação". É verdade que, mesmo nas culturas arcaicas, houve mitos que foram despojados de significação religiosa, convertendo-se em lenda ou conto infantil; mas outros mitos continuaram em vigor. Em todo caso, não se tratou, como na Grécia dos pré-socráticos e na Índia dos Upanishads, de um fenômeno cultural de primeira ordem, cujas conseqüências se revelaram incalculáveis. Efetivamente, após esse processo de "desmitificação", as mitologias grega e bramânica não puderam mais representar para as respectivas elites aquilo que haviam representado para os seus antepassados.

Para essas elites, o "essencial" não mais deveria ser procurado numa história dos Deuses, mas numa "situação primordial" que precedeu essa história. Assistimos aqui a um esforço para ir além da mitologia enquanto história divina e de atingir a fonte primacial de onde jorrou o real, de identificar a matriz do Ser. Foi procurando a fonte, o princípio, a *arché,* que a especulação filosófica reencontrou, por um breve intervalo, a cosmogonia; não era mais, entretanto, o mito cosmogonico, mas um problema ontológico.

O "essencial", portanto, é atingido através de um prodigioso "voltar atrás": não mais um *regressus* obtido por meios rituais, mas efetuado por um esforço do pensamento. Nesse sentido, pode-se dizer que as primeiras especulações filosóficas derivam das mitologias: o pensamento sistemático esforça-se por identificar e compreender o "princípio absoluto" de que falam as cosmogonias, em desvendar o mistério da Criação do Mundo, em suma, o mistério do aparecimento do Ser.

Veremos, entretanto, que a "desmitificação" da religião grega e o triunfo, com Sócrates e Platão, da filosofia rigorosa e sistemática, não aboliram definitivamente o pensamento mítico. Além do mais, é difícil conceber o ultrapasse radical do pensamento mítico enquanto o prestígio das "origens" permanece intacto e enquanto o *esquecimento* do que se passou *in illo tempore* — ou num mundo transcendental — é considerado o principal obstáculo ao conhecimento ou à salvação. Veremos que Platão ainda adere a esse modo de pensamento arcaico. E que na cosmologia de Arist6teles sobrevivem ainda veneráveis temas mitológicos.

O gênio grego teria sido provavelmente incapaz de exorcizar, por seus próprios meios, o pensamento mítico, mesmo que o último dos deuses fôsse destronado e seus mitos relegados ao nível de contos infantis. E isso porque, de

um lado, o gênio filosófico grego aceitava o essencial do pensamento mítico, o eterno retorno das coisas, a visão cíclica da vida cósmica e humana, e porque, de outro lado, o espírito grego não julgava que a História pudesse tornar-se objeto de conhecimento. A física e a metafísica gregas desenvolvem alguns temas constitutivos do pensamento mítico: a importância da origem, da *arché;* o essencial que precede a existência humana; o papel decisivo da memória, etc. Isso não quer dizer, evidentemente, que não haja solução de continuidade entre o mito grego e a filosofia. Mas compreende-se perfeitamente que o pensamento filosófico pudesse utilizar e prolongar a visão mítica da realidade cósmica e da existência humana.

Foi somente devido à descoberta da História — mais exatamente, ao despertar da consciência histórica no judeu-cristianismo e seu desenvolvimento em Hegel e seus sucessores — foi somente devido à assimilação radical desse novo modo de ser no Mundo que representa a existência humana, que o mito pôde ser ultrapassado. Hesitamos, contudo, em afirmar que o pensamento mítico tenha sido abolido. Como veremos nas páginas seguintes, ele conseguiu sobreviver, embora radicalmente modificado (se não perfeitamente camuflado). E o mais surpreendente é que, mais do que em qualquer outra parte, ele sobrevive na historiografia!

VII. MITOLOGIA DA MEMÓRIA E DO ESQUECIMENTO

Quando um iogue se apaixona por uma rainha

Matsyendranâth e Gorakhnâth incluem-se entre os mais populares Mestres iogues da Idade Média indiana. Suas proezas mágicas deram origem a uma riquíssima literatura épica. Um dos episódios centrais desse folclore mitológico é constituído pela amnésia de Matsyendranâth. Segundo uma de suas versões mais conhecidas, esse mestre iogue, quando se encontrava no Ceilão, apaixonou-se pela Rainha e se instalou em seu palácio, esquecendo-se completamente de sua identidade. Segundo uma variante nepalesa, Matsyendranâth sucumbiu à tentação nas seguintes condições: enquanto seu corpo era guardado por um discípulo, seu espírito penetrou no cadáver de um rei que acabava de morrer e o reanimou. (É o conhecido milagre iogue da "passagem para o corpo de um outro"; os santos a ele recorrem algumas vezes para conhecer a voluptuosidade sem se poluir). Finalmente, segundo o poema *Gorakshavijaya,* Matsyendranâth caiu prisioneiro das mulheres do país de Kadalt.

Ao ser inteirado do cativeiro de Matsyendranâth, Gorakhnâth compreende que seu mestre está condenado à morte. Descendo então ao reino de Yama, examina o livro do destino, encontra a folha referente à sina de seu *guru,* retoca-a e elimina o seu nome da lista dos mortos. "Apresentando-se a seguir perante Matsyendranâth, em Kadall, sob forma de uma bailarina, põe-se a dançar e a entoar canções enigmáticas. Pouco a pouco, Matsyendranâth se recorda de sua verdadeira identidade: ele compreende que o "caminho carnal" conduz à morte, que seu "esquecimento" era no fundo o esquecimento de sua verdadeira natureza imortal, e que os "encantos de Kadalî" representam as miragens da vida profana".[1] Gorakhnâth exorta-o a reintegrar o caminho da Ioga e a tornar seu corpo "perfeito". Explica-lhe que foi Durgâ quem provocou o "esquecimento" que quase lhe custou a imortalidade. Esse sortilégio, acrescenta Gorakhnáth, simboliza a eterna maldição da ignorância lançada pela "Natureza" (i. e., Durgâ) sobre o ser humano.[2]

Esse tema mítico se reduz aos seguintes elementos: 1) um Mestre

---

[1] M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (Paris, 1954), pág. 311.

[2] *Ibid.,* pág. 321.

espiritual se apaixona por uma Rainha ou é feito prisioneiro pelas mulheres; 2) em ambos os casos, um amor físico acarreta a imediata amnésia do Mestre; 3) seu discípulo o encontra e, por meio de diversos símbolos (danças, sinais secretos, linguagem enigmática), ajuda-o a recuperar a memória, i. e., a consciência de sua identidade; 4) o "esquecimento" do Mestre pode ser comparado à morte e, inversamente, seu "despertar" ou *anamnesis* surge como condição para a imortalidade.

O motivo central — a amnésia-cativeiro provocada por uma imersão na Vida, e a *anamnesis* produzida pelos sinais e palavras enigmáticas de um discípulo — lembra até certo ponto o célebre mito gnóstico do "Salvador Salvo", tal qual o apresenta o *Hino da Pérola.* Como veremos mais adiante, existem outras analogias entre certos aspectos do pensamento indiano e o gnosticismo. Mas, no caso em questão, não devemos supor uma influência gnóstica. O cativeiro e o esquecimento de Matsyendranâth constituem um motivo pan-indiano. As duas desventuras exprimem plasticamente a queda do espírito (o *Self, âtman, purusha)* no circuito das existências e, por conseguinte, a perda da consciência do *Self.* A literatura indiana utiliza indiferentemente as imagens de amarração, acorrentamento, cativeiro, ou de esquecimento, ignorância, sono, para significar a condição humana; e, ao contrário, as imagens de libertação das amarras e de dilaceração do véu (ou remoção da venda que cobre os olhos), ou de memória, rememoração, despertar, vigília, etc., são usadas para exprimir a abolição (ou a transcendência) da condição humana, a liberdade, a redenção *(moksa, mukti, nirvâna,* etc.).

Simbolismo indiano do esquecimento e da rememoração

O Dîghanikaya (I, 19-22) afirma que os deuses caem do Céu quando "lhes falha a memória e sua memória se confunde"; ao contrário, os deuses que não esquecem são imutáveis, eternos, de uma natureza que não conhece mudanças. O "esquecimento" equivale ao "sono", mas também à perda de si mesmo, ou seja, à desorientação, à "cegueira" (a venda sobre os olhos). O *Chandogya-Upanishad* (VI, 14, 1-2) fala de um homem que foi levado por bandidos para longe de sua cidade, com os olhos vendados, e abandonado em um local solitário. O homem se põe a gritar: "Fui conduzido para cá com os olhos vendados; fui abandonado aqui com os olhos vendados!" Alguém remove então a venda e lhe indica o rumo de sua cidade. Indagando o caminho de aldeia em aldeia, o homem consegue voltar para casa. Do mesmo modo, acrescenta o texto, aquele que tem um Mestre competente consegue livrar-se das vendas da ignorância e atingir finalmente a perfeição.

Çankara comentou essa passagem do *Chandogya-Upanishad* em algumas páginas célebres. É assim que se passam as coisas, explica Çankara, com o homem levado por ladrões para longe do Ser (longe do *âtman-Brahrnan)* e que se vê preso na armadilha de seu corpo. Os ladrões são as falsas idéias de "mérito, demérito" e outras. Seus olhos estão vendados com a venda da ilusão, e o homem se vê tolhido pelo desejo que experimenta por sua mulher, seu filho, seu amigo, seus rebanhos, etc. "Sou o filho de fulano, sou feliz ou infeliz, sou inteligente ou estúpido, sou piedoso, etc. Como devo viver? Onde existe uma via de evasão? Onde está minha salvação?" É assim que ele raciocina, enleado numa rede monstruosa, até o momento em que encontra aquele que é consciente do verdadeiro Ser *(Brahman-âtman),* que está livre da escravidão, feliz e que, ademais, é cheio de simpatia para com os outros. Com ele, aprende o caminho do conhecimento e a vaidade do mundo. Assim, o homem, que estava prisioneiro de suas próprias ilusões é liberto de sua dependência das coisas mundanas. Ele reconhece então o seu verdadeiro ser, compreende que não é o vagabundo desorientado que julgava ser. Ao contrário, compreende que o que o Ser é, é exatamente o que ele também é. Assim, seus olhos são libertos da venda da ilusão criada pela ignorância *(avidyâ),* e ele é como o homem de Gandhâra regressando para casa, isto é, reencontrando o *âtman,* repleto de alegria e serenidade.[3]

Reconhecem-se os clichês por meio dos quais a especulação indiana procura tornar compreensível a situação paradoxal do *Self:* enredado nas ilusões criadas e nutridas por sua existência temporal, o *Self (âtman)* sofre as conseqüências dessa "ignorância", até o dia em que descobre que estava apenas *aparentemente* engajado no Mundo. O Sâmkhya e a Ioga apresentam uma interpretação similar: o *Self (purusha)* está apenas aparentemente escravizado e a libertação *(muktz)* consiste simplesmente *numa tomada de consciência* de sua liberdade eterna. "Eu creio que sofro, eu creio estar escravizado, eu desejo a libertação. No momento em que eu compreendo — tendo "despertado" — que esse "eu" é um produto da Matéria *(prakrti),* compreendo concomitantemente que toda a existência não foi senão uma cadeia de momentos dolorosos e que o verdadeiro espírito "contemplava impassivelmente" o drama da "personalidade".[4]

É importante assinalar que, para o Sâmkhya-Yoga, bem como para o Vedanta, a libertação pode ser comparada a um "despertar" ou à tomada de consciência de uma situação que existia desde o princípio, mas que não fora

---

[3] Çankara, comentário sôbre o *Chandogya Upanishad,* VI, 14, 1-2.

[4] M. Eliade, *Le Yoga, Immortalité et Liberté,* pág. 44.

percebida. Sob certos aspectos, pode-se comparar a "ignorância" — que é, em última instância, uma *ignorância de si mesmo* — a um "esquecimento" do verdadeiro *Self (âtman, pursha).* A "sabedoria" *(friâna, vi-dyâ,* etc.) que, ao dilacerar o véu de *mâyâ* ou ao suprimir a ignorância, torna possível a libertação, é um "despertar". O desperto por excelência, Buda, possui a onisciência absoluta. Vimos num capítulo precedente que, assim como outros sábios e iogues, Buda se recordava de suas existências anteriores. Mas, precisam os textos budistas, ao passo que os sábios e os iogues chegam a conhecer um certo número, às vezes considerável, de existências, Buda foi o único a conhecê-las *todas.* É uma maneira de dizer que somente Buda foi onisciente.

"Esquecimento" e "Memória" na antiga Grécia

"A recordação é para aqueles que esqueceram", escreveu Plotino *(Enéadas,* 4, 6, 7 ss.). A doutrina é platônica. "Para aqueles que esqueceram, a rememoração é uma virtude; mas os perfeitos não perdem jamais a visão da verdade e não têm necessidade de rememorar" *(Fedro* 250). Existe, portanto, uma diferença entre memória *(mneme)* e recordação *(anamnesis).* Os deuses de que fala Buda no *Dîghanykâya,* e que caíram dos céus quando sua memória se perturbou, reencarnaram-se como homens. Alguns deles praticaram a ascese e a meditação e, graças à sua disciplina iogue, conseguiram recordar-se de suas existências anteriores. Uma memória perfeita é superior, portanto, à faculdade de rememorar. De uma maneira ou de outra, a recordação implica um "esquecimento" e este, como vimos, equivale, na Índia, à ignorância, à escravidão (= cativeiro) e à morte.

Encontramos uma situação similar na Grécia. Não nos propomos a apresentar aqui todos os fatos referentes ao "esquecimento" e *à anamnesis* nas crenças e especulações gregas. Traçaremos apenas as diferentes modificações da "mitologia da memória e do esquecimento", cuja função capital nas sociedades proto-agrícolas foi examinada no capítulo precedente. Na índia como na Grécia, crenças mais ou menos análogas às dos proto-a-gricultores foram analisadas, reinterpretadas e revalorizadas pelos poetas, os contemplativos e os primeiros filósofos. O que equivale a dizer que, na Índia e na Grécia, não lidamos mais unicamente com comportamentos religiosos e expressões mitológicas, mas sobretudo com rudimentos de psicologia e de metafísica. Não obstante, há continuidade entre as crenças "populares" e as especulações "filosóficas". É sobretudo essa continuidade que nos interessa.

A deusa Mnemósine, personificação da "Memória", irmã de Cronos e de Oceanos, é a mãe das Musas. Ela é onisciente: segundo Hesíodo *(Teogonia,* 32,

38), ela sabe "tudo o que foi, tudo o que é, tudo o que será". Quando o poeta é possuído pelas Musas, ele sorve diretamente da ciência de Mnemósine, isto é, sobretudo do conhecimento das "origens", dos "primórdios", das genealogias. "As Musas cantam, com efeito, a começar do princípio — *ex arkhés (Teogonia,* 45, 115) — o aparecimento do mundo, a gênese dos deuses, o nascimento da humanidade. O passado assim revelado é mais que o antecedente do presente: é a sua fonte. Ao remontar a ele, a rememoração procura, não situar os eventos num quadro temporal, mas atingir as profundezas do ser, descobrir o original, a realidade primordial da qual proveio o cosmo, e que permite compreender o devir em sua totalidade".[5]

Graças à memória primordial que ele é capaz de recuperar, o poeta inspirado pelas Musas tem acesso às realidades originais. Essas realidades manifestaram-se nos Tempos míticos do princípio e constituem o fundamento deste Mundo. Mas, justamente por terem aparecido *ab origine,* essas realidades não são mais perceptíveis na experiência corrente. J. P. Vernant com razão compara a inspiração do poeta à "evocação" de um morto do mundo infernal ou a um *descensus ad inferos empreendido* por um vivo a fim de *aprender o que ele quer conhecer.* "O privilégio que Mnemósine confere ao aedo é o de um contato com o outro mundo, a possibilidade de nele entrar e dele sair livremente. O passado surge corno uma dimensão do além".[6]

Eis por que, na medida em que é "esquecido", o "passado" — histórico ou primordial — é homologado à morte. A fonte de Letes, o "esquecimento", faz parte integrante do reino da Morte. Os defuntos são aqueles que perderam a memória. Ao contrário, alguns privilegiados, como Tirésias ou Anfiarau, conservaram sua memória após o trespasse. A fim de tornar seu filho Etalide imortal, Hermes lhe concede "uma memória inalterável". Como escreveu Apolônio de Rodes, "mesmo quando ele atravessou o Aqueronte, o esquecimento não submergiu sua alma; e, embora ele habite ora o reino das sombras, ora o da luz solar, sempre conserva a lembrança do que viu".[7]

Mas a "mitologia da Memória e do Esquecimento" se modifica, enriquecendo-se de uma significação escatológica, quando se esboça uma doutrina da transmigração. O importante é conhecer, não mais o passado primordial, mas a série de *existências pessoais anteriores.* A função do Letes é

---

[5] J. P. Vernant, "Aspects mythiques de la mémoire en Grece". *Journal de Psychologie* (1959), pág. 7. Cf. também Ananda K. Coomaraswamy, "Recollection, Indian and Platonic", Supplement to *theJournal of the American Oriental Society,* n°.3 (abril-junho 1944).

[6] J. P. Vernant, *op. cit.,* pág. 8

[7] *Argonautica* I, 643, citado por Vernant, *op. cit.,* pág. 10.

invertida: suas águas não mais acolhem a alma que acaba de deixar o corpo, com o fim de fazê-la esquecer a existência terrestre. Ao contrário, o Letes apaga a lembrança do mundo celeste na alma que volta à terra para reencarnar-se. O "esquecimento" não simboliza mais a morte, mas o retorno à vida. A alma que teve a imprudência de beber da fonte do Letes ("repleta de esquecimento e de maldade", como a descreve Platão, *Fedro,* 248 *c*), reencarna-se e é novamente projetada no ciclo do vir-a-ser. Nas lâminas de ouro usadas pelos iniciados da irmandade órfico-pitagórica, prescreve-se à alma que não se aproxime da fonte do Letes pelo caminho da esquerda, mas que tome, pela direita, o caminho onde encontrará a nascente que sai do lago de Mnemósine. Aconselha-se à alma que implore aos guardiões da nascente: "Dai-me ràpidamente da água fresca que flui do lago da Memória". "E eles mesmos te darão de beber da santa fonte e, depois, entre os outros heróis, tu serás o mestre".[8]

Pitágoras, Empédocles e outros acreditavam na metempsicose e afirmavam poder recordar-se de suas existências anteriores. "Vagabundo exilado da divina morada" — apresentava-se Empédocles — "já fui outrora homem e mulher, um arbusto e uma ave, e um peixe mudo no mar" (*Purificações,* fr. 117). E dizia ainda: "Estou livre para sempre da morte" (*ibid.,* fr. 112). Referindo-se a Pitágoras, Empédocles descreve-o como "um homem de conhecimentos extraordinários", pois "para onde quer que dirigisse todo o poder de seu espírito, via facilmente o que havia sido em dez, vinte existências humanas" *(ibid.,* fr. 129). Por outro lado, o exercício e o cultivo da memória desempenhavam um papel importante nas irmandades pitagóricas (Diodoro, X, 5; Jâmblico, *Vita Pyth.* 78 ss.). Esse treinamento lembra a técnica iogue de "voltar atrás" que estudamos no capítulo V. Acrescentamos que os xamãs afirmam recordar-se de suas existências anteriores,[9] o que indica o arcaísmo da prática.

Memória "primordial" e memória "histórica"

Na Grécia, portanto, temos duas valorizações da memória: 1) a que se refere aos eventos primordiais (cosmogonia, teogonia, genealogia) e 2) a memória das existências anteriores, ou seja, dos eventos históricos e pessoais. Letes, o "Esquecimento", opõe-se com igual eficácia às duas espécies de memória. Mas Letes é impotente em face de alguns privilegiados: 1) aqueles

---

[8] Lâminas de Petelia e de Eleuthernae. Sôbre as lâminas "61.- ficas", cf. Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge, 1903), págs. 573 ss; F. Cumont, *Lux perpetua* (Paris, 1949), págs. 248, 406; W. K. C. Guthrie. *Orpheus and the Greek Religion* (Londres, 1935; 2ª. ed., 1952), págs. 171 ss.

[9] Cf. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères,* pág. 21. Sôbre as existências anteriores de Pitágoras, cf. os textos reunidos por E. Rodhe, *Psyche,* trad. por W. B. H illis (Nova York, 1925), págs. 598 ss.

que, inspirados pelas Musas ou graças a um "profetismo ao reverso", conseguiram recuperar a memória dos eventos primordiais; 2) aqueles que, como Pitágoras ou Empédocles, conseguem recordar-se de suas existências anteriores. Essas duas categorias de privilegiados superam o "Esquecimento" e, conseqüentemente, também a morte, de certa maneira. Os primeiros têm acesso ao conhecimento das "origens" (origem do Cosmo, dos deuses, dos povos, das dinastias). Os outros se recordam de sua "história", ou seja, de suas transmigrações. Para os primeiros, o importante é o que se passou *ab origine.* São os eventos primordiais, nos quais não estiveram envolvidos pessoalmente. Mas esses eventos — a cosmogonia, a teogonia, a genealogia — de certa maneira os constituíram: eles são o que são porque esses eventos se verificaram. É supérfluo mostrar como essa atitude lembra a do homem das sociedades arcaicas, que se reconhece constituído por uma série de eventos primordiais, devidamente relatados nos mitos.

Ao contrário, aqueles que conseguem recordar-se de suas existências anteriores preocupam-se em primeiro lugar em descobrir sua própria "história", dispersa através de suas inumeráveis encarnações. Eles se esforçam por unificar esses fragmentos isolados, por integrá-los numa única trama, a fim de descobrir o sentido de seu destino. Pois a unificação, através da *anarnnesis,* de fragmentos de história sem qualquer relação entre si, resulta igualmente em "unir o começo ao fim"; em outros termos, é preciso descobrir como a primeira existência terrena desencadeou o processo da transmigração. Tal preocupação e tal disciplina lembram as técnicas indianas de "voltar atrás" e de rememorar as existências anteriores.

Platão conhece e utiliza essas duas tradições concernentes ao esquecimento e à memória. Mas ele as transforma e as reinterpreta, a fim de articulá-las em seu sistema filosófico. Para Platão, aprender é, no fim das contas, rememorar (cf. sobretudo *Ménon,* 81, *c, d*). Entre duas existências terrestres, a alma contempla as Idéias: ela compartilha do conhecimento puro e perfeito. Mas, ao reencarnar, a alma bebe da fonte do Letes e esquece o conhecimento obtido por meio da contemplação direta das Idéias. Não obstante, esse conhecimento está latente no homem encarnado e, graças ao esforço filosófico, ele pode ser atualizado. Os objetos físicos ajudam a alma a recolher-se para dentro de si mesma e, através de uma espécie de "voltar atrás", a reencontrar e recuperar o conhecimento original que possuía em sua condição extraterrestre. A morte, conseqüentemente, é o retorno a um estado primordial e perfeito, perdido periodicamente pela reencarnação da alma.

Já tivemos ocasião de comparar a filosofia de Platão ao que se poderia

chamar de "ontologia arcaica".[10] Mostraremos agora em que sentido a teoria das Idéias e a *anamnesis* platônica podem ser comparadas ao comportamento do homem das sociedades arcaicas e tradicionais. O homem dessas sociedades encontra nos mitos os modelos exemplares de todos os seus atos. Os mitos lhe asseguram que tudo o que ele faz ou pretende fazer, *já foi feito* no princípio dos Tempos, *in illo tempore.* Os mitos constituem, portanto, a súmula do conhecimento útil. Uma existência individual se torna, e se conserva, uma existência plenamente humana, responsável e significativa, na medida em que ela se inspira nesse reservatório de atos já realizados e pensamentos já formulados. Ignorar ou esquecer o conteúdo dessa "memória coletiva" constituída pela tradição equivale a uma regressão ao estado "natural" (a condição acultural da criança), a um "pecado" ou a um desastre.

Para Platão, viver inteligentemente, ou seja, aprender e compreender o verdadeiro, o belo e o bom, é antes de tudo recordar-se de uma existência desencarnada, puramente espiritual. O "esquecimento" dessa condição pleromática não é necessariamente um "pecado", mas uma conseqüência do processo da reencarnação. É notável que, também para Platão, o "esquecimento" não faz parte integrante da morte, mas, ao contrário, é relacionado com a vida, a reencarnação. É ao voltar à vida terrestre que a alma "esquece" as Idéias. Não se trata de um esquecimento das existências anteriores — ou seja, do conjunto das experiências pessoais, da "história" — mas do esquecimento das verdades transpessoais e eternas, que são as Idéias. A *anamnesis* filosófica não recupera a recordação dos *eventos* que fazem parte das existências precedentes, mas das *verdades,* das estruturas do real. Pode-se estabelecer uma analogia entre essa posição filosófica e a das sociedades tradicionais: os mitos representam os modelos paradigmáticos estabelecidos pelos Entes Sobrenaturais, e não a série das experiências pessoais de tal ou qual indivíduo.[11]

O Sono e a Morte

Na mitologia grega, Sono e Morte, Hipnos e Tanatos, são dois irmãos gêmeos. Lembremos que também para os hebreus, ao menos a partir dos tempos pós-exílicos, a morte era comparável ao sono. Repouso na sepultura *(Jó,*

---

[10] Cf. *Le Mythe de l'Êternel Retottr,* págs. 63 e ss.

[11] Cf. *Mythes, réves et mystères,* págs. 56-57. Também para C. G. Jung o "inconsciente coletivo" precede a psique individual. O mundo dos arquétipos de Jung assemelha-se até certo ponto ao mundo platônico das Idéias: os arquétipos são transpessoais e não participam do Tempo histórico do indivíduo, mas sim do Tempo da espécie, e mesmo da Vida orgânica.

3: 13-15; 3:17),no Sheol (*Ecles.,* 9:3; 9:10), ou em ambos ao mesmo tempo *(Salmos* 88 (87)). Os cristãos aceitaram e elaboraram a homologia morte-sono: *in pace bene dormit, dormit in somno pacis, in pace somni, in pace Domini dormias,* figuram entre as fórmulas mais populares na epigrafia funerária.[12]

Desde que Hipnos é irmão de Tanatos, compreende-se por que, na Grécia como na Índia e no gnosticismo, a ação do "despertar" tenha uma significação "soteriológica" (na mais ampla acepção do termo). Sócrates desperta os interlocutores, algumas vezes contra a vontade deles. "Como és tirânico, Sócrates" — exclama Cálicles (*Górgias,* 505 d). Mas Sócrates está perfeitamente consciente do caráter divino de sua missão de despertar as pessoas. Ele repete constantemente que está "a serviço" de Deus (*Apologia,* 23 c; cf. também 30 e; 31 a; 33 c). "Outro igual a mim, Atenienses, não encontrareis facilmente, e se crerdes em mim, poupar-me-eis. É possível, porém, que, irritados, *como as pessoas sonolentas que são subitamente despertas,* me golpeeis, dando ouvidos a Anitos, e me façais morrer irrefletidamente; e *dormireis então durante toda a vossa vida,* a menos que Deus não vos envie um outro, por amor a vós" (*Apologia,* 30 e).

Anotemos essa idéia de que é Deus quem, por amor aos homens, lhes envia um Mestre para "despertá-los" de seu sono, que é simultaneamente ignorância, esquecimento e "morte". Reencontramos esse motivo no gnosticismo, embora consideravelmente elaborado e reinterpretado. O mito gnóstico central, tal qual no-lo apresenta o *Hino da Pérola,* conservado nos *Atos de Tomé,* articula-se em terno do tema da amnésia e da *anamnesis.* Um príncipe chega do Oriente para procurar no Egito "a pérola única que se encontra em meio ao mar rodeado pela serpente do silvo sonoro". No Egito, ele é capturado pelos homens do país, que lhe oferecem de suas iguarias. Ingerindo-as, o príncipe se esquece de sua identidade. "Esqueci-me de que eu era filho de rei e servi ao rei deles; esqueci-me da pérola pela qual havia sido enviado por meus pais e, devido ao peso dos alimentos que me ofereceram, caí num sono profundo". Mas seus progenitores souberam do ocorrido e lhe escreveram uma carta. "De teu pai, o rei dos reis, e de tua mãe, soberana do Oriente, e de teu irmão, nosso segundo (em autoridade), a ti, nosso filho, salve! Desperta e ergue-te de teu sono, e ouve as palavras de nossa carta. Lembra-te que és filho de reis. Vê a escravidão em que caíste: Recorda-te da pérola pela qual foste enviado ao Egito". A carta voou como uma águia, desceu ao lado do príncipe e se fez verbo. "Ao som de sua voz e de seu farfalhar, despertei e saí de meu sono. Ergui-a, beijei-a, rompi-lhe o selo e comecei a lê-la; as palavras da carta concordavam

---

[12] Cf. F. Cumont, *Lux perpetua,* pág. 450.

com o que estava gravado em meu coração. Lembrei-me de que era filho de pais reais e meu nobre nascimento afirmou sua natureza. Lembrei-me da pérola pela qual fora enviado ao Egito e pus-me a encantar a serpente dos silvos sonoros. ' Adormeci-a com encantamentos, pois o nome de meu pai sobre ela pronunciei, arrebatei a pérola e dispus-me a voltar à casa de meu pai".[13]

O *Hino da Pérola* tem uma seqüência (o "traje luminoso" que o príncipe despira antes de sua partida e que reencontra ao regressar) que não interessa diretamente ao nosso propósito. Podemos acrescentar que os temas de exílio, o cativeiro num país estrangeiro, o mensageiro que desperta o prisioneiro e o convida a pôr-se a caminho, também são encontrados num opúsculo de Suhrawardt, *Récit de l'exil occidental.*[14] Seja qual for a origem do mito — provavelmente iraniana — o mérito do *Hino da Pérola* consiste no fato de apresentar sob forma dramática alguns dos mais populares motivos gnósticos. Ao analisar, num livro recente, os símbolos especificamente gnósticos, Hans Jonas insistiu na importância dos motivos de "queda, captura, abandono, nostalgia, entorpecimento, sono, embriaguez".[15] É uma lista considerável, da qual não podemos ocupar-nos aqui. Citaremos, não obstante, alguns exemplos particularmente sugestivos.

Voltando-se para a Matéria e "ardendo do desejo de conhecer o corpo", a alma esquece sua própria identidade. "Ela esqueceu sua morada original, seu verdadeiro centro, seu ser eterno". É nesses termos que El Châtilii apresenta a crença central dos Harranitas.[16] Segundo os gnósticos, os homens não somente dormem, como gostam de dormir. "Por que haveis de amar sempre o sono e tropeçar com aqueles que tropeçam?", indaga o *Gînza.*[17] "Que aquele que ouve, desperte de seu pesado sono", está escrito no *Apócrifo de João*.[18] mesmo motivo é encontrado na cosmogonia maniqueista, tal como nos foi transmitida por Teodoro bar-Chonai: "Jesus o Luminoso baixou sobre o inocente Adão e o despertou de um sono de morte para que ele fosse liberto".[19] A ignorância e o

---

[13] H. Leisegang, *La Gnose,* trad. por Jean Gouillard, (Paris, 1951), págs. 247-248; Robert M. Grant, *Gnosticism. A Source Book of Heretical Writings ,from the Early Christian Period* (Nova York, 1961), págs. 116 ss. G. Widengren, "Der iranische Hintergrund der Gnosis" *(Zeitschriftfür Religions und Geistesgeschichte,Vol.* IV, (1952), págs. 11 ss), sustenta a origem iraniana, provàvelmente parta, desse mito.

[14] Henry Corbin, "L'Homme de Lumiere dans le Soufisme iranien" (no volume coletivo *Ombre et Lumière,* Paris, 1961), págs. 154 ss. com referências bibliográficas sobre os seus trabalhos anteriores.

[15] Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston, 1958), págs. 62 ss.

[16] *Ibid..* pág. 63.

[17] Citado por Jonas, pág. 70.

[18] Jean Doresse, *Les Livres secrets des Gnostiques d'Egypte* (Paris, 1958), vol. I, pág. 227.

[19] F: Cumont, *Recherches sur le manichénme: I. La cosrnogonie manichéenne d'après Théodore bar Khônai* (Bruxelas, 1908), págs. 46 ss.; J. Doresse, *op. cit,* págs. 235 ss.

sono são igualmente expressos em termos de "embriaguez". O *Evangelho da Verdade* compara aquele que "possui a Gnose" a "uma pessoa que, tendo estado embriagada, torna-se novamente sóbria e, voltando a si, reafirma o que é essencialmente seu".[20] E o *Ginza* narra como Adão "despertou de seu sons e ergueu os olhos para o lugar da luz".[21]

Jonas com razão observa que, por um lado, a existência terrestre é definida como "abandono", "medo", "nostalgia" e, por outro, é descrita como "sono", "embriaguez" e "esquecimento"; "ou seja, ela se revestiu (se excetuarmos a embriaguez) de todas as características que numa época mais antiga eram atribuídas à condição dos mortos no mundo subterrâneo".[22] O "mensageiro" que "desperta" o homem de seu sono traz-lhe simultaneamente a "Vida" e a "salvação". "Eu sou a voz que desperta do sono no Eon da noite", assim começa um fragmento gnóstico conservado por Hipólito *(Refut.* V, 14, 1). O "despertar" implica a *anamnesis,* o reconhecimento da verdadeira identidade da alma, ou seja, o reconhecimento de sua origem celestial. Somente depois de have-lo despertado é que o "mensageiro" revela ao homem a promessa da redenção e finalmente lhe ensina como deve comportar-se do Mundo.[23] "Sacode a embriaguez na qual adormeceste, desperta e contempla-me!", diz um texto maniqueísta de Turfan.[24] E em outro encontramos: "Desperta, ó alma de esplendor, do sono de embriaguez em que caíste... segue-me ao local exaltado onde moravas no princípio".[25] Um texto mandeano conta como o Mensageiro celeste despertou Adão, e continua nos seguintes termos: "Vim para instruir-te, Adão, e libertar-te deste mundo. Ouve, escuta e instrui-te, e eleva-te vitorioso para o lugar da luz".[26] A instrução compreende igualmente a injunção de não mais se deixar vencer pelo sono. "Não durmas nem te entregues mais ao sono, e não te esqueças do que o Senhor te incumbiu".[27]

Essas fórmulas, evidentemente, não constituem monopólio dos gnósticos. A *Epístola aos Efésios* (5:14) contém a seguinte citação anônima: "Desperta, ó tu que dormes, levanta-te de entre os mortos, e Cristo te iluminará". O motivo do sono e do despertar reaparece na literatura hermética. No *Poimandres,* lemos: "O vós, nascidos da terra, que vos abandonastes à embriaguez e ao sono e à

---

[20] H. Jonas, *op. cit.;* pág. 71.

[21] *Ibid.,* pág. 74.

[22] *Ibid.,* pág. 68.

[23] *Ibid.,* pág. 23.

[24] *Ibid.,* pág. 83.

[25] *Ibid..* pág. 83.

[26] *Ibid.,* pág. 84.

[27] *Ibid.,* pág. 84.

ignorância de Deus — retornai à sobriedade! Renunciai à vossa embriaguez, ao encantamento de vosso sono desarrazoado".[28]

Lembremos que a vitória obtida sobre o sono e a vigília prolongada constituem uma prova iniciatória bastante típica. Encontramo-la já nos estádios arcaicos da cultura. Em algumas tribos australianas, proíbe-se aos noviços que estão para ser iniciados, que durmam durante três dias, ou então que se deitem antes do alvorecer.[29] Partindo em busca da imortalidade, o herói mesopotâmico Gilgamesh chega à ilha do Ancestral mítico Ut-napishtin. Lá, ele deve permanecer em vigília durante seis dias e seis noites, mas não consegue passar por essa prova iniciatória e perde sua chance de adquirir a imortalidade. Num mito norte-americano do tipo Orfeu e Eurídice, um homem que acaba de perder sua mulher consegue descer ao Inferno e reencontrá-la. O Senhor do Inferno promete-lhe que ele poderá reconduzir sua mulher à terra se for capaz de velar durante toda a noite. Mas o homem adormece pouco antes do alvorecer. O Senhor do Inferno concede-lhe uma nova oportunidade e, para não se sentir fatigado na noite seguinte, o homem dorme durante o dia inteiro. Nem assim, entretanto, consegue permanecer acordado até a alba, e é obrigado a retornar sozinho à Terra.[30]

Vemos, portanto, que não dormir não significa sbmente triunfar sobre a fadiga física, mas sobretudo dar provas de força espiritual. Permanecer "vígil" significa estar plenamente consciente, estar presente no mundo do espírito. Jesus exortava incessantemente os seus discípulos a que vigiassem (cf. p. ex., *Mateus* 24:42). E a Noite do Getsemane torna-se particularmente trágica pela incapacidade dos discípulos de velarem com Jesus. "Minh'alma está profundamente triste até à morte; ficai aqui e vigiai comigo" (*Mateus,* 26:38). Ao voltar, entretanto, encontrou-os dormindo. E disse a Pedro: "Então, nem uma hora pudestes vós vigiar comigo?" (26:40). "Vigiai e orai", recomenda-lhes novamente. Mas em vão; ao voltar, "encontra-os novamente adormecidos; porque os seus olhos estavam pesados" (26:41-43; cf. *Marcos,* 14:34 ss.; *Lucas* 22:46).

Também desta vez, a "vigília iniciatória" esteve acima das forças humanas.

Gnosticismo e filosofia indiana

Não dispomos de espaço, nesta reduzida obra, para discutir o problema do

---

[28] *Corpus Hermeticum,* I, 27 ss.; H. Jonas, pág. 86.

[29] Cf. M. Eliade, *Naissances mystiques,* pág. 44.

[30] Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaques de l'extase.* pág. 281 ss.

gnosticismo em seu conjunto. Dispusemo-nos a seguir o desenvolvimento da "mitologia do Esquecimento e da Recordação" em algumas culturas superiores. Os textos gnósticos que acabamos de citar salientam, por um lado, a queda da alma na matéria (a Vida) e o subseqüente "sono" mortal e, por outro lado, a origem extraterrestre da alma. A queda da alma na matéria não é conseqüência de um pecado anterior, como a especulação filosófica grega explicava, algumas vezes, a transmigração. Os gnósticos dão a entender que o pecado pertence a algum outro.[31] Sendo seres espirituais de origem extraterrestre, os gnósticos não se reconhecem como sendo "daqui", deste mundo. Como observa H. C. Puech, a palavra-chave da linguagem técnica dos gnósticos é o "outro", o "estrangeiro".[32] A revelação capital é que "embora esteja no mundo, se movimente no mundo, ele (o gnóstico) não é do mundo e não pertence ao mundo, mas vem e é de outra parte".[33] *O Gînza* mandeano de Direita lhe revela: "Tu não és daqui, tua raiz não é dêste mundo" (XV, 20). E o *Gînza* de Esquerda (III, 4): "Tu não vens daqui, tua estirpe não é daqui; teu lugar é o lugar da Vida". E no *Livro de João* lemos (pág. 67): "Eu sou um homem do *Outro Mundo".*[34]

Como vimos, a especulação filosófica indiana, sobretudo a Sâmkhya-Yoga, apresenta uma posição similar. O *Self (purusha) é* um "estrangeiro" por excelência e nada tem a ver com o Mundo *(prakrti).* Como escreve Isvara Krishna (*Samkhya-kârikâ,* 19), o *Self* (o Espírito) "está isolado, indiferente, é um simples espectador inativo" no drama da Vida e da história. Mais ainda: se é verdade que o ciclo da transmigração se prolonga devido á ignorância e aos "pecados", a causa da "queda do *Self*" na vida, a origem da relação (aliás ilusória) entre o *Self (purusha)* e a matéria *(prakrti),* são problemas sem solução; mais exatamente, sem solução na atual condição humana. Em todo caso, assim como para os gnósticos, não foi um pecado original (i. e., humano) que precipitou o *Self* na roda das existências.

Para o objetivo da nossa investigação, a importância do mito gnóstico — bem como a da especulação filosófica indiana — reside sobretudo no fato de reinterpretar a relação do homem com o drama primordial que o trouxe à existência. Assim como nas religiões arcaicas estudadas nos capítulos precedentes, também para os gnósticos é importante conhecer — ou melhor, rememorar — o drama ocorrido nos Tempos míticos. Mas, ao contrário do homem das sociedades arcaicas que, ao aprender os mitos, assume as

---

[31] Cf. R. M. Grant, *Gnosticism and Eddy Christianity* (Nova York, 1959), pág. 188, no. 16.

[32] H. C. Puech, no *Annuaire du Collège de France,* 56e année (1956), pág. 194.

[33] *Ibid..* pág. 198. (34) *Ibid.* pág. 198.

[34]

conseqüências que derivam daqueles eventos primordiais — o gnóstico aprende o mito a fim de *desvincular-se de seus resultados.* Uma vez desperto de seu sono mortal, o gnóstico (assim como o discípulo da Sâmkhya-Yoga) compreende que não tem qualquer responsabilidade na catástrofe primordial de que lhe fala o mito, e que, conseqüentemente, ele não tem relação *real* com a Vida, o Mundo e a História.

O gnóstico, assim como o discípulo de Sâmkhya-Yoga, já foi punido pelo "pecado" de *haver olvidado seu verdadeiro Self.* Os sofrimentos que constituem cada existência humana desaparecem no momento do despertar. O despertar, que é ao mesmo tempo uma *anamnesis,* traduz-se por uma indiferença com relação à História, sobretudo com relação à História contemporânea. Somente o mito primordial é importante. Somente os eventos ocorridos no passado fabuloso merecem ser conhecidos; pois, ao aprendê-los, o homem toma consciência de sua verdadeira natureza — e desperta. Os acontecimentos históricos propriamente ditos (por exemplo, a guerra de Tróia, as campanhas de Alexandre, o Magno, o assassínio de Júlio César) não têm significação, pois não são carregados de nenhuma mensagem soteriológica.

Anamnesis e historiografia

Tampouco para os gregos, os acontecimentos históricos eram carregados de mensagens soteriológicas. E, no entanto, a Historiografia começou na Grécia, com Heródoto. Heródoto nos confessa por que se deu ao trabalho de escrever suas *Histórias:* a fim de que as façanhas dos homens não se perdessem no curso dos tempos. Ele queria *conservar a memória* dos atos dos gregos e dos bárbaros. Outros historiadores da antiguidade escreveram suas obras por razões diferentes: Tucídides, por exemplo, para ilustrar a luta pelo poder, traço característico, segundo ele, da natureza humana; Políbio, para mostrar que toda a história do mundo converge para o Império romano, e também porque a experiência adquirida mediante o estudo da História constitui a melhor introdução à vida; Tito Lívio, para descobrir na História "modelos para nós e para o nosso país" — e assim por diante.[35]

Nenhum desses autores — nem mesmo Heródoto, apaixonado pelos deuses e as teologias exóticas — escreveu sua *História* do modo como o fizeram os autores das mais antigas narrativas históricas de Israel: com o fim de provar a existência de um plano divino e a intervenção do Deus Supremo na vida de um povo. Isso não quer dizer que os historiadores gregos e latinos tenham sido

---

[35] Cf. Karl 1,13 with, *Meaning ia History* (Chicago, 1939), págs. 6 ss.

necessàriamente desprovidos de sentimentos religiosos. Mas em sua concepção religiosa não havia lugar para a intervenção de um Deus único e pessoal na História; eles não atribuíam a esses acontecimentos históricos a significação religiosa que tinham para os israelitas. Para os gregos, por outro lado, a História não passava de um aspecto do processo cósmico, condicionado pela lei do vir-a-ser. Como todos os fenômenos cósmicos, a História mostrava que as sociedades humanas nascem, se desenvolvem, degeneram e perecem. A História, por essa razão, não podia ser um objeto de conhecimento. A historiografia, entretanto, era útil, pois ilustrava o processo do eterno vir-a-ser na vida das nações, sobretudo por conservar a memória das façanhas de diversos povos e os nomes e as aventuras dos personagens excepcionais.

Não faz parte do escopo deste ensaio examinar as diferentes filosofias da história, desde Agostinho e Gioachino da Fiore a Vico, Hegel, Marx e os historiadores contemporâneos. Todos esses sistemas se propõem a encontrar o *sentido* e a *direção* da História universal. Esse problema não nos concerne. Não é a significação que pode ter a *História* que interessa à nossa investigação, mas a *historiografia:* em outros termos, o esforço para conservar a memória dos acontecimentos contemporâneos e o desejo de conhecer o mais exatamente possível o passado da humanidade.

Uma curiosidade análoga desenvolveu-se progressivamente desde a Idade Media e, sobretudo, desde a Renascença. Certamente, na época da Renascença, procurava-se na história antiga, antes de tudo, os modelos para o comportamento do "homem perfeito". Pode-se dizer que Tito Lívio e Plutarco, ao fornecerem modelos exemplares à vida cívica e moral, desempenharam, na educação das elites européias, o mesmo papel desempenhado pelos mitos nas sociedades tradicionais. Mas é a partir do século XIX que a historiografia passa a desempenhar um papel de primeira ordem. É como se a cultura ocidental desenvolvesse um esforço prodigioso de *anamnesis* historiográfica. Ela procura descobrir, "despertar" e recuperar o passado das sociedades mais exóticas e mais periféricas, desde o Oriente Próximo pré-histórico às culturas dos "primitivos", em vias de extinção. É o *passado total da humanidade* que se quer ressuscitar. Assistimos a uma expansão vertiginosa do horizonte histórico.

Esse é um dos raros síndromes encorajadores do mundo moderno. O provincialismo cultural ocidental — que começava a história com o Egito, a literatura com Homero e a filosofia com Tales — está em vias de ser ultrapassado. Mais ainda: através da *anamnesis* historiográfica, o homem penetra profundamente em si mesmo. Ao conseguir compreender um australiano contemporâneo ou seu homólogo, um caçador paleolítico,

conseguimos "despertar" na profundeza de nosso ser a situação existencial de uma humanidade pré-histórica e os comportamentos dela derivantes. Não se trata de um simples conhecimento "exterior", como aprender e reter o nome da capital de um país ou a data da queda de Constantinopla. Uma verdadeira *anamnesis* historiográfica traduz-se na descoberta de uma solidariedade com os povos desaparecidos ou periféricos. Há uma verdadeira recuperação do passado, mesmo do passado "primordial" revelado pelas escavações pré-históricas ou pelas pesquisas etnológicas. Nestes últimos dois casos, confrontamo-nos com "formas de vida", com comportamentos, tipos de cultura — em suma, com as estruturas da existência arcaica.

Durante milênios, o homem trabalhou ritualmente e pensou miticamente nas analogias entre o macrocosmo e o microcosmo. Era uma das possibilidades de se "abrir" para o Mundo e de participar assim da sacralidade do Cosmo. Desde a Renascença, quando se provou que o Universo era infinito, essa dimensão cósmica que o homem acrescentava ritualmente à sua existência nos é negada. Seria normal que o homem moderno, caído sob o domínio do Tempo e obsedado por sua própria historicidade, procurasse "abrir-se" para o Mundo, adquirindo uma nova dimensão nas profundezas temporais. Inconscientemente, ele se defende da pressão da História contemporânea através de uma *anamnesis* historiográfica, que lhe abre perspectivas das quais não poderia sequer suspeitar se, seguindo o exemplo de Hegel, ele se limitasse a "comungar com o Espírito Universal" através da leitura diária de seu jornal.

Evidentemente, essa não é uma descoberta nova: já na antigüidade, o homem se consolava do terror da História, lendo os historiadores de épocas passadas. Mas no homem moderno há algo mais: sendo o seu horizonte historiográfico considerável, ele é capaz de descobrir, por meio da *anamnesis,* culturas que, embora "sabotando a História", foram prodigiosamente criadoras. Qual será a reação vital de um ocidental moderno ao constatar, por exemplo, que, apesar da península indiana ter sido invadida e ocupada por Alexandre, o Grande, e apesar, dessa conquista ter influenciado sua história ulterior, a índia nem sequer conservou o nome do grande conquistador? Como outras culturas tradicionais, a Índia se interessa pelos modelos exemplares e os eventos paradigmáticos, e não pelo particular e o individual.

A *anamnesis* historiográfica do mundo ocidental está apenas começando. Será preciso aguardar pelo menos algumas gerações para julgar de suas repercussões culturais. Pode-se dizer, entretanto, que essa *anamnesis* prolonga, embora em outro plano, a valorização religiosa da memória e da recordação. Não se trata mais de mitos nem de exercícios religiosos. Mas subsiste um

elemento comum: a importância da rememoração exata e total do passado. Rememoração dos *eventos míticos,* nas sociedades tradicionais; rememoração de *tudo o que se passou no Tempo histórico,* no Ocidente moderno. A diferença é demasiadamente evidente para nela insistirmos. Ambos os tipos de *anamnesis,* porém, projetam o homem para fora de seu "momento histórico". E a verdadeira *anamnesis* historiográfica também desemboca num Tempo primordial; em que os homens estabeleceram os seus comportamentos culturais, embora acreditando que esses comportamentos lhes foram revelados pelos Entes Sobrenaturais.

VIII. GRANDEZA E DECADÊNCIA DOS MITOS

Tornar o Mundo aberto

Nos níveis arcaicos da cultura, a religião mantém a "abertura" para um Mundo sabre-humano, o mundo dos valores axiológicos. Esses valores são "transcendentes", tendo sido revelados pelos Entes Divinos ou Ancestrais míticos. Constituem, portanto, valores absolutos, paradigmas de fadas as atividades humanas. Como vimos, esses modelos são veiculados pelos mitos, aos quais compete acima de tudo despertar e manter a consciência de um outro mundo, do além, — mundo divino ou mundo dos Ancestrais. Esse "outro mundo" representa um plano sobre-humano, "transcendente", o plano das *realidades absolutas.* É através da experiência do sagrado, do encontro com uma realidade transumana, que nasce a idéia de que alguma coisa *existe realmente,* de que existem valores absolutos, capazes de guiar o homem e de conferir uma significação à existência humana. É através da experiência do sagrado, portanto, que despontam as idéias de *realidade, verdade* e *significação,* que serão ulteriormente elaboradas e sistematizadas pelas especulações metafísicas.

O valor apodíctico do mito é periodicamente reconfirmado pelos rituais. A rememoração e a reatualização do evento primordial ajudam o homem "primitivo" a distinguir e reter o *real.* Graças à repetição continua de um gesto paradigmático, algo se revela como fixo e *duradouro* no fluxo universal. Através da repetição periódica do que foi feito *in illo tempore,* impõe-se a certeza de que algo *existe de uma maneira absoluta.* Esse "algo" é "sagrado", ou seja, transumano e transmundano, mas acessível à experiência humana. A "realidade" se desvenda e se deixa construir a partir de um nível "transcendente", mas de um "transcendente" que pode ser vivido ritualmente e que acaba por fazer parte integrante da vida humana.

Esse mundo "transcendente" dos Deuses, dos Heróis e dos Ancestrais míticos é acessível porque o homem arcaico não aceita a irreversibilidade do Tempo. Como constatamos por diversas vezes, o ritual abole o Tempo profano, cronológico, e recupera o Tempo sagrado do mito. Torna o homem contemporâneo das façanhas que os Deuses efetuaram *in illo tempore.* A revolta contra a irreversibilidade do Tempo ajuda o homem a "construir a realidade" e, por outro lado, liberta-o do peso do Tempo morto, dando-lhe a segurança de que ele é capaz de abolir o passado, de recomeçar sua vida e recriar o seu mundo.

A imitação dos gestos paradigmáticos dos Deuses, dos Heróis e Ancestrais míticos não se traduz numa "eterna repetição da mesma coisa", numa total imobilidade cultural. A Etnologia não conhece um único povo que não se tenha modificado no curso dos tempos, que não tenha tido uma "história". A primeira vista, o homem das sociedades arcaicas parece repetir indefinidamente o mesmo gesto arquetípico. Na realidade, ele conquista infatigavelmente o mundo, organiza-o, transforma a paisagem natural em meio cultural. Graças ao modelo exemplar revelado pelo mito cosmogonico, o homem se torna, por sua vez, criador. Embora pareçam destinados a paralisar a iniciativa humana, por se apresentarem como modelos intangíveis, os mitos na realidade incitam o homem a criar, e abrem continuamente novas perspectivas para o seu espírito inventivo.

O mito garante ao homem que o que ele se prepara para fazer *já foi feito;* e ajuda-o a eliminar as dúvidas que poderia conceber quanto ao resultado de seu empreendimento. Por que hesitar ante uma expedição marítima, quando o Herói mítico já a efetuou num Tempo fabuloso? Basta seguir o seu exemplo. De modo análogo, por que ter medo de se instalar num território desconhecido e selvagem, quando se sabe o que é preciso fazer? Basta, simplesmente, repetir o ritual cosmogonico, e o território desconhecido (= o "Caos") se transforma em "Cosmo", torna-se uma *imago mundi,* uma "habitação" ritualmente legitimada. A existência de um modelo exemplar não entrava o processo criador. O modelo mítico presta-se a aplicações ilimitadas.

O homem das sociedades nas quais o mito é uma coisa vivente, vive num mundo "aberto", embora "cifrado" e misterioso. O Mundo "fala" ao homem e, para compreender essa linguagem, basta-lhe conhecer os mitos e decifrar os símbolos. Através dos mitos e dos símbolos da Lua, o homem capta a misteriosa solidariedade existente entre temporalidade, nascimento, morte e ressurreição, sexualidade, fertilidade, chuva, vegetação e assim por diante. O Mundo não é mais uma massa opaca de objetos arbitràriamente reunidos, mas um Cosmo vivente, articulado e significativo. Em última análise, o *Mundo se revela enquanto linguagem.* Ele fala ao homem através de seu próprio modo de ser, de suas estruturas e de seus ritmos.

A existência do Mundo é conseqüência de um ato divino de criação, suas estruturas e seus ritmos são o produto dos eventos ocorridos no principio dos Tempos. A Lua tem sua história mítica, mas também o Sol e as Águas, as plantas e os animais. Todo objeto cósmico tem urna "história". Isso significa que ele é capaz de "falar" ao homem. E, pelo fato de "falar" de si mesmo, em primeiro lugar de sua "origem", do evento primordial em conseqüência do qual passou a

existir, o objeto se torna *real* e *significativo.* Deixa de ser um "desconhecido", um objeto opaco, inapreensível e desprovido de significação — em suma, "irreal". Ele faz parte do mesmo "Mundo" que o homem.

Tal co-participação não só torna o Mundo "familiar" e inteligível, como também transparente. Através dos objetos deste Mundo, percebem-se os traços dos Entes e dos poderes de um outro mundo. Eis por que dizíamos anteriormente que, para o homem arcaico, o Mundo é concomitantemente "aberto" e misterioso. Ao falar de si mesmo, o Mundo reporta-se aos seus autores e protetores e conta a sua "história". O homem não se encontra num mundo inerte e opaco e, por outro lado, ao decifrar a linguagem do Mundo, ele se confronta com o mistério. Pois a "Natureza" desvenda e camufla, simultaneamente, o "sobrenatural", e é nisso que reside para o homem arcaico o mistério fundamental e irredutível do Mundo. Os mitos revelam tudo o que se passou, desde a cosmogonia até a fundação das instituições sócio-culturais. Essas revelações, entretanto, não constituem um "conhecimento" no sentido estrito do termo, elas não exaurem o mistério das realidades cósmicas e humanas. Não é pelo fato de o aprendizado do mito de sua origem permitir o domínio de diversas realidades cósmicas (o fogo, as colheitas, as serpentes, etc.), que elas se transformam em "objetos de conhecimento". Essas realidades continuam conservando sua densidade ontológica original.

O Homem e o Mundo

Num Mundo como esse, o homem não se sente enclausurado em seu próprio modo de existir. Também ele é "aberto". Ele se comunica com o Mundo porque utiliza a mesma linguagem: o símbolo. Se o Mundo lhe fala através de suas estrelas, suas plantas e seus animais, seus rios e suas pedras, suas estações e suas noites, o homem lhe responde por meio de seus sonhos e de sua vida imaginativa, de seus Ancestrais ou de seus totens (concomitantemente "Natureza", sobrenatural e seres humanos), de sua capacidade de morrer e ressuscitar ritualmente nas cerimônias de iniciação (nem mais nem menos do que a Lua e a vegetação), de seu poder de encarnar um espírito ao cobrir-se com uma máscara etc. Se o Mundo é transparente para o homem arcaico, este sente que também é "olhado" e compreendido pelo Mundo. O animal de caça olha-o e o compreende (o animal, muitas vezes, deixa-se capturar porque sabe que o homem está faminto), mas também o rochedo ou a árvore ou o rio. Cada qual tem sua "história" a lhe contar, um conselho a lhe dar.

Apesar de saber que é um ser humano e de se aceitar como tal, o homem das sociedades arcaicas sabe que também é algo mais. Sabe, por exemplo, que

seu Ancestral foi um animal, ou que ele pode morrer e retornar à vida (iniciação, transe xamânico), que pode influenciar as colheitas com as suas orgias (que ele é capaz de se comportar com sua esposa como o Céu com a Terra, ou que pode desempanhar o papel da enxada e sua mulher o do sulco). Nas culturas mais complexas, o homem sabe que suas respirações são Ventos, que seus ossos são como montanhas, que um fogo arde em seu estômago, que seu umbigo pode tornar-se um "Centro do Mundo", etc.

Seria errôneo supor que essa "abertura" para o Mundo se traduz numa concepção bucólica da existência. Os mitos dos "primitivos e os rituais decorrentes desses mitos não nos revelam uma Arcádia arcaica. Os paleocultivadores, como vimos, ao assumir a responsabilidade de fazer prosperar o mundo vegetal, aceitaram igualmente a tortura de vítimas em beneficio das colheitas, a orgia sexual, o canibalismo, a caça às cabeças. Essa é uma concepção trágica da existência, resultado da valorização religiosa da tortura e da morte violenta. Um mito como de Hainuwele, e todo o complexo sócio-religioso que ele articula e justifica, força o homem a assumir sua condição de ser mortal e sexuado, condenado a matar e a trabalhar para poder nutrir-se. O mundo vegetal e animal "fala-lhe" de sua origem, isto é, em última análise, de Hainuwele; o paleocultivador compreende essa linguagem e, ao fazê-lo, descobre uma significação religiosa em tudo o que o cerca e em tudo o que faz. Isso, porém, obriga-o a aceitar a crueldade e a morte como parte integrante de seu modo de ser. Evidentemente, a crueldade, a tortura e a morte não são condutas específicas e exclusivas dos "primitivos". Podem ser encontradas em todo o curso da História, algumas vezes com um paroxismo jamais atingido pelas sociedades arcaicas. A diferença consiste sobretudo no fato de que, para os primitivos, essa conduta violenta tem um valor religioso e é calcada em modelos transumanos. Essa concepção sobreviveu até tarde na História; os extermínios maciços de um Ungis Khan, por exemplo, ainda encontravam uma justificação religiosa.

O mito, em si mesmo, não é uma garantia de "bondade" nem de moral. Sua função consiste em revelar os modelos e fornecer assim uma significação ao Mundo e à existência humana. Daí seu imenso papel na constituição do homem. Graças ao mito, como já dissemos, despontam lentamente as idéias de *realidade,* de *valor,* de *transcendência.* Graças ao mito, o Mundo pode ser discernido como Cosmo perfeitamente articulado, inteligível e significativo. Ao narrar como as coisas foram feitas, os mitos revelam por quem e por que o foram, e em quais circunstâncias. Todas essas "revelações" engajam o homem mais ou menos diretamente, pois constituem uma "história sagrada".

Imaginação e criatividade

Os mitos, em suma, recordam continuamente que, eventos grandiosos tiveram lugar sare a Terra, e que esse "passado glorioso" é em parte recuperável. A imitação dos gestos paradigmáticos tem igualmente um aspecto positivo: o rito força o homem a transcender os seus limites, obriga-o a situar-se ao lado dos Deuses e dos Heróis míticos, a fim de poder realizar os atos deles. Direta ou indiretamente, o mito "eleva" o homem. Isso surge ainda mais claramente quando temos em mente que, nas sociedades arcaicas, a recitação das tradições mitológicas é apanágio de alguns poucos indivíduos. Em algumas sociedades, os recitadores são recrutados entre os xamãs e os médicos-feiticeiros, ou entre os membros das confrarias secretas. Em todo caso, aquele que recita os mitos deve ter dado provas de sua vocação e ter sido instruído pelos velhos mestres. Ele é sempre alguém que se distingue, quer por sua capacidade mnemônica, quer pela imaginação ou o talento literário.

A recitação não é necessàriamente estereotipada. Algumas vezes, as variantes se afastam sensivelmente do protótipo. Evidentemente, os etnólogos e folcloristas de nossos dias não podem pretender haver desvendado, com suas investigações, o processo da criação mitológica. Eles puderam registrar as variantes de um mito ou de um tema folclórico, mas não a invenção de um novo mito. Os mitos registrados são sempre modificações mais ou menos sensíveis de um texto preexistente.

Essas pesquisas, entretanto, trouxeram à luz o papel dos indivíduos criadores na elaboração e na transmissão dos mitos. É muito provável que esse papel tenha sido ainda mais importante no passado, quando a "criatividade poética", como se diria hoje, era vinculada a uma experiência extática e dela dependente. Ora, pode-se adivinhar quais as "fontes de inspiração" de uma tal personalidade criadora dentro de uma sociedade arcaica: são as "crises", os "encontros", as "revelações", em suma, as experiências religiosas privilegiadas, acompanhadas e enriquecidas por um enxame de imagens e de enredos particularmente viventes e dramáticos. São os especialistas do êxtase, os familiares de universos fantásticos que nutrem, acrescem e elaboram os motivos mitológicos tradicionais.

Em última análise, é uma criatividade no plano da imaginação religiosa que renova a matéria mitológica tradicional. Isso significa que o papel das personalidades criadoras deve ter sido maior do que se supõe. Os diferentes especialistas do sagrado, desde os xamãs até os bardos, finalmente conseguiram impor ao menos algumas de suas visões imaginárias às respectivas coletividades. Não há dúvida de que o "sucesso" de tais visões dependia dos esquemas já

existentes: uma visão que contrastasse radicalmente com as imagens e os enredos tradicionais, arriscava-se a não ser facilmente aceita. É bem conhecido, entretanto, o papel dos médicos-feiticeiros, dos xamãs e dos velhos mestres na vida religiosa das sociedades arcaicas. Todos eles são indivíduos diferentemente especializados nas experiências extáticas. As relações entre os esquemas tradicionais e as valorizações individuais inovadoras não são rígidas: sob o impacto de uma forte personalidade religiosa, o modelo original acaba por modificar-se.

Em suma, as experiências religiosas privilegiadas, quando são comunicadas através de um enrêdo fantástico e impressionante, conseguem impor a toda a comunidade os modelos ou as fontes da inspiração. Nas sociedades arcaicas como em todas as outras partes, a cultura se constitui e se renova graças às experiências criadoras de alguns indivíduos. Mas, como a cultura arcaica gravita em torno dos mitos, e como estes últimos são continuamente reinterpretados e aprofundados pelos especialistas do sagrado, a sociedade em seu conjunto é conduzida para os valores e as significações descobertas e veiculadas por esses poucos indivíduos. Nesse sentido, o mito ajuda o homem a ultrapassar os seus próprios limites e condicionamentos, e incita-o a elevar-se para "onde estão os maiores".

Homero

Todo um estudo poderia ser dedicado às relações entre as grandes personalidades religiosas, sobretudo os reformadores e os profetas, e os esquemas mitológicos tradicionais. Os movimentos messiânicos e milenaristas dos povos das antigas colônias constituem um campo de investigações quase ilimitado. Pode-se reconstituir, ao menos em parte, o cunho de Zaratustra na mitologia iraniana ou de Buda nas mitologias tradicionais indianas. Quanto ao judaísmo, a poderosa desmitificação realizada pelos profetas é há longo tempo conhecida.

As reduzidas dimensões deste livro não nos permitem discutir esses problemas com a atenção que merecem. Preferimos insistir um pouco na mitologia grega — menos pelo que ela representa em si mesma do que por algumas de suas relações com o cristianismo.

Não é sem hesitação que o investigador aborda o problema do mito grego. Em nenhuma outra parte vemos, como na Grécia, o mito inspirar e guiar não só a poesia épica, a tragédia e a comédia, mas também as artes plásticas; por outro lado, a cultura grega foi a única a submeter o mito a uma longa e penetrante

análise, da qual ele saiu radicalmente "desmitificado". A ascensão do racionalismo jônico coincide com uma crítica cada vez mais corrosiva da mitologia "clássica", tal qual é expressa nas obras de Homero e Hesíodo. Se em todas as línguas européias o vocábulo "mito" denota uma "ficção", é porque os gregos o proclamaram há vinte e cinco séculos.

Queira-se ou não, qualquer tentativa de interpretação do mito grego, ao menos no interior de uma cultura de tipo ocidental, é sempre até certo ponto condicionada pela crítica dos racionalistas gregos. Como veremos dentro em breve, essa crítica raramente foi dirigida contra o que se poderia chamar de "pensamento mítico" ou contra o tipo de conduta resultante. As críticas visavam sobretudo os atos dos deuses tais quais eram narrados por Homero e Hesíodo. Podemos indagar o que teria pensado Xenófanes do mito cosmogonico polinésio ou de um mito especulativo védico como o do *Rig Veda,* X, 129. Não temos meios, evidentemente, de saber a resposta. Mas é importante sublinhar que os ataques racionalistas tinham por alvo as aventuras e as decisões arbitrárias dos deuses, sua conduta caprichosa e injusta e sua "imoralidade". E a principal crítica era feita em nome de uma idéia cada vez mais elevada de Deus: um verdadeiro Deus não poderia ser injusto, imoral, ciumento, vingativo, ignorante, etc. A mesma crítica foi retomada e exacerbada mais tarde pelos apologistas cristãos. *Essa* tese, a saber, que os mitos divinos apresentados pelos poetas não podiam ser verdadeiros, triunfou, inicialmente, entre as elites intelectuais gregas e, finalmente, após a vitória do cristianismo, em todo o mundo greco-romano.

Convém lembrar, entretanto, que Homero não foi teólogo nem mitógrafo. Ele não pretendeu apresentar, de uma maneira sistemática e exaustiva, a totalidade da religião e da mitologia gregas. Se é verdade, como diz Platão, que Homero educou toda a Grécia, ele destinou seus poemas a uma audiência específica: os membros de uma aristocracia militar e feudal. Seu gênio literário exerceu um fascínio jamais igualado; suas obras contribuíram grandemente para unificar e articular a cultura grega. Mas, como ele não se propôs a escrever um tratado de mitologia, não registrou todos os temas míticos que circulavam pelo mundo grego. E pensou ainda menos em evocar concepções religiosas e mitológicas estrangeiras, ou que não fossem de grande interesse para os seus ouvintes, essencialmente patriarcais e guerreiros. De tudo aquilo que poderia ser chamado de elemento noturno, ctoniano, funerário da religião e da mitologia gregas, Homero quase nada diz. A importância das idéias religiosas de sexualidade e fecundidade, de morte e da vida do além-túmulo, nos foi revelada por escritores tardios e pelas escavações arqueológicas. Por conseguinte, foi essa concepção homérica dos deuses e de seus mitos que se impôs em todo o mundo e que foi definitivamente fixada, como num universo intemporal de arquétipos,

pelos grandes artistas da época clássica. É inútil nos determos em sua grandeza, em sua nobreza e no papel que desempenharam na formação do espírito ocidental. Basta reler *Die Götter Griechenlands* de Walter Otto, para comungar com esse mundo luminoso de "Formas Perfeitas".

Mas, o fato de o gênio de Homero e a arte clássica terem conferido um esplendor inigualável a esse mundo divino, não implica que tudo o que foi negligenciado fosse tenebroso, obscuro, inferior ou medíocre. Havia Dioniso, por exemplo, sem o qual não se pode conceber a Grécia, e de quem Homero se contenta em fazer uma alusão sobre um incidente de sua infância. Por outro lado, fragmentos mitológicos conservados por historiadores e por eruditos nos introduzem num mundo espiritual não destituído de grandeza. Essas mitologias não homéricas e, em geral, não "clássicas" eram mais "populares". Elas não sofreram a erosão das críticas racionalistas e, provavelmente, sobreviveram por muitos séculos à margem da cultura letrada. É bem possível que vestígios dessas mitologias populares ainda subsistam, camufladas, "cristianizadas", nas crenças gregas e mediterrâneas de nossos dias. Voltaremos a esse problema.

Teogonia e genealogia

Hesíodo procurava uma audiência diferente. Ele narra mitos ignorados ou apenas esboçados nos poemas homéricos. É o primeiro a falar de Prometeu. Mas ele não podia saber que o mito central de Prometeu se baseava num mal-entendido, ou, mais exatamente, no "esquecimento" da significação religiosa primordial. Zeus, efetivamente, vinga-se de Prometeu porque este último, chamado a arbitrar a partilha da vítima do primeiro sacrifício, cobrira os ossos com uma camada de gordura, e a carne e as vísceras com o estômago. Atraído pela gordura, Zeus escolheu para os deuses o quinhão mais pobre, abandonando aos homens a carne e as vísceras (*Teogonia,* 534 ss.) Ora, Karl Meuli[1] comparou esse sacrifício olímpico aos rituais dos caçadores arcaicos da Ásia Setentrional: estes últimos veneram os seus Supremos Entes celestes, oferecendo-lhes os ossos e a cabeça do animal. O mesmo costume ritual se manteve entre os povos pastores da Ásia Central. Aquilo que, num estádio arcaico de cultura, era considerado a homenagem por excelência a um Deus celeste, tornou-se na Grécia a trapaça exemplar, o crime de lesa-majestade contra Zeus, o deus supremo.

Ignoramos em que momento se produziu esse desvio do sentido ritual original, e como Prometeu veio a ser acusado desse crime. Se citamos esse

---

[1] Karl Meuli, "Griechische Opferbrãuche", *Phyllobolia.fiir Peter Von der Mühl* (Basiléia, 1946), págs. 185-288.

exemplo, foi apenas para mostrar que Hesíodo menciona mitos muito arcaicos, que têm suas raízes na pré-história; mas, antes de serem registrados pelo poeta, esses mitos já haviam sofrido um longo processo de transformação e de modificação.

Hesíodo não se contenta em registrar os mitos. Ele os sistematiza e, com isso, já introduz um princípio racional nessas criações do pensamento mítico. Ele compreende a genealogia dos Deuses como uma série sucessiva de procriações. A procriação, para ele, é a forma ideal de vir à existência. W. Jaeger com razão ressaltou o caráter racional dessa concepção, em que o pensamento mítico é articulado pelo pensamento causal.[2] A idéia de Hesíodo, segundo a qual Eros foi o primeiro deus a aparecer após o Caos e a Terra (*Teogonia,* 1I6 ss.) foi ulteriormente desenvolvida por Parmênides e Empédocles.[3] Platão, no *Banquete* (178 *b*)*,* salientou a importância dessa concepção para a filosofia grega.

Os racionalistas e o mito

Não podemos resumir aqui o longo processo de erosão que acabou por despojar os mitos e os deuses homéricos de suas significações originais. A crermos em Heródoto (I,32), Sólon já teria afirmado que a "divindade é cheia de inveja e instabilidade". Em todo caso, os primeiros filósofos milésios recusaram-se a ver nas descrições homéricas a Figura da verdadeira divindade. Quando Tales afirmou que "tudo está repleto de deuses" (A 22), ele se insurgia contra a concepção de Homero, que acantonou os deuses em certas regiões cósmicas. Anaximandro propôs uma concepção total do Universo, sem deuses e sem mitos. Quanto a Xenófanes (nascido por volta de 565), não hesita em atacar abertamente o panteão homérico, recusando-se a crer que Deus se agita e se move como conta Homero (B 26). Ele rejeita a imortalidade dos Deuses tal qual é descrita por Homero e Hesíodo: "No dizer de Homero e Hesíodo, os deuses fazem todos os tipos de coisas que os homens considerariam vergonhosas: adultério, roubo, trapaças mútuas" (B 11, B 12).[4] E tampouco aceita a idéia da procriação divina: "Mas os mortais acreditam que os deuses nasceram, que usam vestimentas e que, como eles, têm uma linguagem e um corpo" (B 14).[5] Ele

---

[2] Werner Jaeger, *Pgideia: The Ideals of Greek Culture* (2a. ed., Nova York, 1945), vol. I, págs. 65 e ss.; *ick, The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1947), pág. 12.

[3] W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers,* pág. 14.

[4] Trad. por Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers,* pág. 47.

[5] Trad. por G. S. Kirk e J. E. Raven, *The Presocratic Philoso-phers* (Cambridge, Mass., 1957), pág. 168; cf. também Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* (Cambridge, Mass., 1948), pág. 22. Documentos e bibliografias sôbre os Milésios podem ser encontrados em Pierre Maxime Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque* (2a. ed., Paris, 1949), págs. 163 ss., e em Kathleen Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers. A*

critica especialmente o antropomorfismo dos deuses: "Se os bois, os cavalos e os leões tivessem mãos e pudessem, com suas mãos, pintar e produzir as obras que os homens produzem, os cavalos pintariam figuras de deuses semelhantes a cavalos, e os bois semelhantes a bois, e a eles atribuiriam os corpos que eles mesmos têm" (B 15).[6] Para Xenófanes, "há um deus acima de todos os deuses e homens; nem sua forma nem seu pensamento se assemelham aos dos mortais" (B 23).

Observa-se nessas críticas à mitologia "clássica" o esforço de libertar esse conceito de divindade das expressões antropomórficas dos poetas. Um autor tão profundamente religioso como Píndaro rejeita os mitos "incríveis" (*1 Olímpica,* 28 ss.). A concepção de Deus de Eurípides foi inteiramente influenciada pela crítica de Xenófanes. Nos tempos de Tucídides, o adjetivo *mythodes* significava "fabuloso e sem prova", em oposição a qualquer verdade ou realidade.[7] Quando Platão (*República,* 378 ss.) acusou os poetas pela maneira com que apresentavam os deuses, dirigia-se provavelmente a uma audiência já convicta.

A crítica das tradições mitológicas foi pedantemente elaborada pelos retóricos alexandrinos. Como veremos, os apologistas cristãos inspiraram-se nesses autores quando surgiu o problema de diferenciar os elementos históricos dos Evangelhos. O alexandrino Aelius Theon (século II A.D.) discute longamente os argumentos com os quais se pode demonstrar a impossibilidade de um mito ou de uma narrativa histórica, e ilustra o seu método com uma análise crítica do mito de Medéia. Theon argumenta que uma mãe não poderia matar os seus próprios filhos. O ato é ademais "incrível" porque Medéia não poderia ter massacrado seus filhos na mesma cidade (Corinto) em que vivia o pai dos mesmos, Jasão. Por outro lado, a própria maneira como o crime foi cometido é improvável. Medéia teria tentado ocultar o seu crime e, sendo feiticeira, teria empregado o veneno ao invés de espada. Finalmente, a motivação de seu gesto é altamente improvável: a ira contra seu marido não teria podido impeli-la a degolar os filhos dele, que eram ao mesmo tempo os seus filhos; com esse ato, ela estaria infligindo o maior mal a si mesma, visto como as mulheres são mais sujeitas às emoções do que os homens.[8]

Companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker (Oxford, 1946), págs. 49 ss.

[6] Trad. Kirk e Raven, *op. cit.,* pág. 169.

[7] Cf. Tucídides, *História.* I, 21; W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers,* págs. 19, 197-198.

[8] Aelius Theot. *Progymnasrnata* (94, 12-32), resumido por Robert M. Grani, *The Earliest Lives odlesus* (Nova York, 1961), págs. 41-42; cf. também *ibid.,* págs. 120 ss.

Alegorismos e evemerismo

Mais do que uma crítica devastadora do mito, é uma crítica a qualquer mundo imaginário, empreendida em nome de uma psicologia simplista e de um racionalismo elementar. Não obstante, a mitologia de Homero e de Hesíodo continuava interessando as elites de todo o mundo helenístico. Os mitos, entretanto, não eram mais compreendidos literalmente: procurava-se neles agora "significações ocultas", "subentendidos" *(hyponoiai;* o termo *allegoria* foi empregado mais tarde). Teágenes de Rhegium (*floruit* c. 525) já havia sugerido que, em Homero, os nomes dos deuses representavam quer as faculdades humanas, quer os elementos naturais. Mas foram sobretudo os estóicos que desenvolveram a interpretação alegórica da mitologia homérica e, em geral, de todas as tradições religiosas. Crisipo reduziu os deuses gregos a princípios físicos ou éticos. Nas *Quaestiones Homericae* de Heráclito (1° século A. D.), encontramos toda uma coleção de interpretações alegóricas: por exemplo, o episódio mítico em que Zeus encadeia Hera significa na realidade que o éter é o limite do ar, etc. O método alegórico foi empregado por Filon para decifrar e ilustrar os "enigmas" do Antigo Testamento.

Como veremos mais adiante, um certo alegorismo, particularmente a tipologia (ou seja, a correspondência entre os dois Testamentos), foi utilizado pelos Padres, sobretudo por Origenes.

Segundo alguns eruditos, a alegoria jamais foi muito popular na Grécia, tendo obtido maior êxito em Alexandria e em Roma. Não resta dúvida de que as diferentes interpretações alegóricas, "salvaram" Homero e Hesíodo aos olhos das elites gregas e permitiram que os deuses homéricos conservassem um alto valor cultural. A salvação do panteão e da mitologia homéricos não se deve únicamente ao método alegórico. Em princípios do século III a. C., Evêmero publicou um romance sob forma de viagem filosófica, *História Sacra (Hicra anagraphe),* que alcançou um êxito imediato e considerável. Ênio traduziu-o para o latim; foi esse, efetivamente, o primeiro texto grego a ser traduzido para esse idioma. Evêmero acreditava haver descoberto a origem dos deuses: estes eram antigos reis divinizados. Aí estava mais uma possibilidade "racional" de conservar os deuses de Homero. Esses deuses tinham agora uma "realidade": realidade de ordem histórica (mais exatamente, pré-histórica); seus mitos representavam a reminiscência confusa, ou transfigurada pela imaginação, dos gestos dos reis primitivos.

Esse alegorismo ao inverso teve amplas repercussões, insuspeitadas por Evêmero e Ênio, e mesmo por Lactâncio e outros apologistas cristãos, quando estes últimos se basearam em Evêmero para demonstrar a humanidade e,

portanto, a irrealidade, dos deuses gregos. Graças ao alegorismo e ao evemerismo, graças sobretudo ao fato de toda a literatura e todas as artes plásticas se terem desenvolvido em torno dos mitos divinos e heróicos, os deuses e her4is gregos não ficaram relegados ao esquecimento após o longo processo de desmitificação, nem após o triunfo do cristianismo.

Ao contrário, como Jean Seznec demonstrou em seu excelente livro *The Survival of the Pagan Gods,* os deuses gregos, evemerizados, sobreviveram durante toda a Idade Média, embora tivessem perdido suas formas clássicas e estivessem camuflados sob os mais inesperados disfarces. O "redescobrimento" da Renascença consiste sobretudo na restauração das formas puras, "clássicas".[9] E foi efetivamente por volta do fim da Renascença que o mundo ocidental compreendeu que não existia mais a possibilidade de reconciliar o "paganismo" greco-latino com o cristianismo; ao passo que na Idade Média, a Antiguidade não era considerada um "meio histórico distinto, um período encerrado".[10]

Assim, uma mitologia secularizada e um panteão evemerizado puderam sobreviver e se converteram, a partir da Renascença, em objeto de investigação' científica, e isso porque a Antiguidade agonizante não mais acreditava nos deuses de Homero nem no sentido original de seus mitos. Pelo fato de não estar mais carregada de valores religiosos viventes, essa herança mitológica pôde ser aceita e assimilada pelo cristianismo. Ela se convertera num "tesouro Cultural". Em última análise, a herança clássica foi "salva" pelos poetas, pelos artistas e filósofos. Desde o fim da Antiguidade,— quando não eram mais tomados ao pé da letra por nenhuma pessoa culta — os deuses e seus mitos foram transmitidos à Renascença e ao século XVII, pelas *obras,* pelas criações literárias e artísticas.

Documentos escritos e tradições orais

Graças à *cultura,* um universo religioso dessacralizado e uma mitologia desmitificada formaram e nutriram a civilização ocidental, a única civilização que conseguiu tornar-se exemplar. Temos aí mais que um triunfo do *logos* sobre o *mythos.* É a vitória do *livro* sobre a *tradição oral,* do documento — sobretudo do documento escrito — sobre uma experiência vivida que só dispunha de meios de expressão pré-literários. Muitos textos escritos e obras de arte antigos pereceram. Os que restaram, entretanto, são em número suficiente para reconstituir em suas grandes linhas a admirável civilização mediterrânea. O

---

[9] Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Traditions and its place in Renaissance Humanism and Art* (Nova York, 1953), págs. 320 ss.

[10] *Ibid.,* pág. 322.

mesmo não se deu com as formas pré-literárias de cultura, tanto na Grécia como na Europa antiga. Sabemos muito pouco sobre as religiões e as mitologias populares do Mediterrâneo, e esse pouco nós o devemos aos monumentos e a alguns documentos escritos. Algumas vezes — no caso dos mistérios de Eleusis, por exemplo — a escassez de nossas informações explica-se por uni segredo iniciatório muito bem guardado. Em outros casos, chegamos ao conhecimento de cultos e crenças populares graças a um feliz acaso. Assim, por exemplo, se Pausânias não tivesse relatado sua experiência pessoal com o oráculo de Trofônio de Lebadéia (IX, 39), teríamos de contentar-nos com algumas vagas alusões de Hesíodo, Eurípides e Aristófanes. Em outros termos, jamais teríamos suspeitado da significação e da importância desse centro religioso.

Os mitos gregos "clássicos" já representam o triunfo da *obra* literária sobre a *crença* religiosa. Nenhum mito grego chegou até nós com seu contexto cultual. Conhecemos os mitos como "documentos" literários e artísticos e não como fontes, ou expressões, de uma experiência religiosa vinculada a um rito. Todo um setor, *vivente,* popular, da religião grega nos escapa, e justamente porque não foi expresso de uma maneira sistemática por escrito.

Não devemos julgar a vitalidade da religiosidade grega apenas pelo grau de adesão aos mitos e cultos olímpicos. A crítica aos mitos homéricos não implica necessàriamente em racionalismo ou ateísmo. O fato das *formas clássicas* do pensamento mítico terem sido "comprometidas" pela crítica racionalista não significa que esse pensamento tenha sido definitivamente abolido. As elites intelectuais haviam descoberto outras mitologias capazes de justificar e articular novas concepções religiosas. Por um lado, havia as religiões dos Mistérios, de Eleusis e das confrarias órfico-pitagóricas aos Mistérios greco-orientais, tão populares na Roma imperial e nas províncias. Por outro lado, havia o que se poderia chamar de mitologias da alma, soteriologias elaboradas pelos neo-pitagóricos, neoplatônicos e gnósticos. A tudo isso deve-se acrescentar a expansão dos cultos e mitologias solares, as mitologias astrais e funerárias, bem como todos os tipos de "superstições" e "baixa mitologia" populares.

Citamos esses fatos para que não se pense que a desmitificação de Homero e da religião clássica tenha provocado no mundo mediterrâneo um vácuo religioso, no qual o cristianismo se teria instalado quase sem resistência. Na realidade, o cristianismo se chocou com muitos tipos de religiosidade. A verdadeira resistência não proveio da religião e da mitologia "clássicas", alegorizadas e evemerizadas; sua força era sobretudo de ordem política e cultural; a Cidade, o Estado, o Império, o prestígio da incomparável cultura greco-romana constituíam um edifício imponente. Do ponto de vista da religião

vivente, porém, esse edifício era precário, prestes a desmoronar-se ante o impacto de uma autêntica experiência religiosa.

A verdadeira resistência foi encontrada pelo cristianismo nas religiões dos Mistérios e nas soteriologias (que buscavam a salvação do indivíduo e ignoravam ou desprezavam as formas da religião civil), e sobretudo nas religiões e mitologias populares *viventes* do Império. Sobre essas religiões, dispomos de informações ainda mais escassas do que sobre a religião popular grega e mediterrânea. Sabemos alguma coisa sobre Zalmoxis de Getae porque Heródoto relatou alguns fatos colhidos entre os gregos de Helesponto. Sem esse testemunho, teríamos de contentar-nos com alusões, como é o caso de outras divindades trácias dos Balcãs: Darzales, Bendis, Kotys, etc. Sempre que dispomos de informações um pouco menos sumárias sobre as religiões pré-cristãs da Europa, nos damos conta de sua complexidade e de sua riqueza. Mas como esses povos, na época de seu paganismo, não produziram *livros,* jamais conheceremos a fundo suas religiões e mitologias originais.

E, não obstante, elas representavam uma vida religiosa e uma mitologia suficientemente poderosas para resistir a dez séculos de cristianismo e a inúmeras ofensivas por parte das autoridades eclesiásticas. Essa religião possuía uma estrutura cósmica e veremos que ela acabou por ser tolerada e assimilada pela Igreja. Com efeito, o cristianismo rural, especialmente na Europa Meridional e no Sudeste europeu, tem uma dimensão cósmica.

Concluindo: se a religião e a mitologia gregas, radicalmente secularizadas e desmitificadas, sobreviveram na *cultura* européia, foi justamente por terem sido expressas através de obras-primas literárias e artísticas. Ao passo que as religiões e mitologias populares, as únicas formas pagãs *viventes* no momento do triunfo do cristianismo (mas sobre as quais quase nada sabemos, porque elas não foram expressas por escrito) sobreviveram, cristianizadas, nas tradições das populações rurais. Como se tratava essencialmente de uma religião de estrutura agrícola, cujas raízes remontam à era neolítica, é provável que o folclore religioso europeu ainda conserve uma herança pré-histórica.

Mas essas sobrevivências dos mitos e dos comportamentos religiosos arcaicos, embora constituindo um fenômeno espiritual importante, não tiveram, no plano cultural, senão conseqüências modestas. A revolução efetuada pela escrita foi irreversível. Doravante, a história da cultura tomará em consideração apenas os documentos arqueológicos e os textos escritos. Um povo desprovido *dessa* espécie de documentos é considerado um povo sem história. As criações populares e as tradições orais só serão valorizadas tardiamente, na época do romantismo alemão; o interesse por elas já é o de antiquário. As criações

populares, onde ainda sobrevivem o comportamento e o universo míticos, serviram algumas vezes de fonte de inspiração para alguns grandes artistas europeus. Mas tais criações populares jamais desempenharam um papel importante na cultura. Elas acabaram por ser consideradas "documentos" e, como tais, despertam a curiosidade de alguns especialistas. Para interessar a um homem moderno, essa tradicional herança *oral* deve ser apresentada sob forma de *livro."...*

IX. SOBREVIVÊNCIAS E CAMUFLAGEM DOS MITOS

Cristianismo e Mitologia

É difícil apresentar em poucas páginas as relações entre o cristianismo e o pensamento mítico. Essas relações suscitam diversos problemas de natureza distinta. Em primeiro lugar, temos o equívoco emprego do termo "mito". Os primeiros teólogos cristãos tomavam esse vocábulo na acepção que se impusera há muitos séculos no mundo greco-romano, i.e., de "fábula, ficção, mentira". Conseqüentemente, recusavam-se a ver na pessoa de Jesus uma figura "mítica" e, no drama cristológico, um "mito". A partir do século II, a teologia cristã teve de defender a historicidade de Jesus simultâneamente contra os docetistas e os gnósticos, bem como contra os filósofos pagãos. Veremos mais adiante os argumentos de que se utilizou para defender sua tese e as dificuldades que ela teve de enfrentar.

O segundo problema é vinculado ao primeiro: ele não concerne mais à historicidade de Jesus, mas ao valor dos testemunhos literários que fundamentam essa historicidade. Orígenes já se compenetrara da dificuldade de provar um evento histórico com base em documentos incontestáveis. Em nossos dias, um Rudolf Bultmann afirma que nada se pode conhecer sobre a vida e a pessoa de Jesus, embora não duvide de sua existência histórica. Essa posição metodológica supõe que os Evangelhos e os outros testemunhos primitivos estão impregnados de "elementos mitológicos" (tomando o termo na acepção "daquilo que não pode existir"). Não há dúvida que, nos Evangelhos, abundam "elementos mitológicos". Além do mais, os símbolos, as Figuras e os rituais de origem judaica e mediterrânea foram cedo assimilados pelo cristianismo. Veremos mais adiante a significação desse duplo processo de "judaização" e "paganização" do cristianismo primitivo.

Acrescentemos que a presença maciça dos símbolos e elementos cultuais solares ou de estrutura misteriosa, no cristianismo, encorajou alguns sábios a rejeitar a historicidade de Jesus. Eles tomaram a posição oposta à de um Bultmann, por exemplo. Ao invés de postular, no início do cristianismo, um personagem histórico do qual nada se pode saber, devido à "mitologia" da qual foi rapidamente revestido, esses sábios postularam, ao contrário, um "mito" que foi imperfeitamente "historicizado" pelas primeiras gerações de cristãos. Para citar apenas os modernos, de Arthur Drews (1909) e Peter Jensen (1906, 1909), a P. L. Couchoud (1924), eruditos de orientação e competência diferentes tentaram laboriosamente reconstituir o "mito original" que teria dado origem à

figura de Cristo e, finalmente, ao cristianismo. Esse "mito original" varia, ademais, de autor para autor. Um estudo apaixonante poderia ser consagrado a essas reconstituições tão eruditas quanto aventurosas. Elas traem uma certa nostalgia do homem moderno pelo "primordial mítico". (No caso de P. L. Couchoud, a exaltação da não-historicidade do mito às expensas da pobreza do concreto histórico é evidente). Mas nenhuma dessas hipóteses não-historicistas foi aceita pelos especialistas.

Finalmente, um terceiro problema se impõe quando estudamos as relações entre o pensamento mítico e o cristianismo. Ele pode ser formulado da seguinte maneira: se os cristãos se recusaram a ver em sua religião o *mythos* dessacralizado da época helenística, qual é a situação do cristianismo face ao *mito vivente,* tal qual foi conhecido nas sociedades arcaicas e tradicionais? Veremos que o cristianismo, tal qual foi compreendido e praticado nos quase dois milênios de sua história, não pode ser completamente dissociado do pensamento mítico.

História e "enigmas" nos Evangelhos

Vejamos agora como os Padres procuraram defender a historicidade de Jesus, tanto contra os incréus pagãos como contra os "heréticos". Defrontados com o problema de apresentar a vida autêntica de Jesus, ou seja, tal qual foi conhecida e transmitida oralmente pelos Apóstolos, os teólogos da Igreja primitiva encontraram-se perante um certo número de textos e tradições orais que circulavam em diferentes meios. Os Padres deram provas de espírito critico e orientação "historicista" ao se recusarem a considerar os Evangelhos apócrifos e as *logia agrapha* como documentos autênticos. Eles abriram não obstante as portas para longas controvérsias no seio da Igreja e facilitaram a ofensiva dos não-cristãos ao aceitar não um, mas quatro Evangelhos. Como havia diferenças entre os Evangelhos sinópticos e o Evangelho de João, foi preciso explicá-las e justificá-las pela exegese.

A crise exegética foi precipitada por Marcion, em 137. Marcion proclamava que existia um único Evangelho autêntico, que de início foi transmitido oralmente, e depois redigido e Pacientemente interpolado pelos adeptos entusiastas do judaísmo. Esse único Evangelho declarado válido era o de Lucas, reduzido por Marcion ao que ele julgava ser o núcleo autêntico.[1] Marcion havia aplicado o método dos gramáticos greco-romanos, que afirmavam poder distinguir as excrescências mitológicas dos antigos textos teológicos. Em sua

[1] Para o que se segue, vide Robert M. G rant, *The Earliest Lives of Jesus* (Nova York, 1961), págs. 10 ss.

réplica a Marcion e aos outros gnósticos, os ortodoxos foram obrigados a usar o mesmo método.

Em princípios do II século, Aelius Theon, em seu tratado *Progymnasmata,* mostrava a diferença entre o mito e a narração: o mito é "uma exposição falsa retratando a verdade", ao passo que a narração é "uma exposição descrevendo os eventos que ocorreram ou que poderiam ter ocorrido".[2] Os teólogos cristãos negavam, evidentemente, que os Evangelhos Rissem "mitos" ou "histórias maravilhosas". Justino, por exemplo, não admitia que pudesse existir o risco de confundir os Evangelhos com "histórias maravilhosas". A vida de Jesus era a realização das profecias do Antigo Testamento, e a forma literária dos Evangelhos não era a de um mito. Melhor ainda: Justino sustentava que era possível oferecer ao leitor não-cristão provas materiais da veracidade histórica dos Evangelhos. A Natividade, por exemplo, poderia ser demonstrada através das "declarações de imposto apresentadas sob o procurador Quirino e *(ex hypothesi?)* acessíveis em Roma um século e meio mais tarde".[3] Similarmente, um Taciano ou um Clemente de Alexandria consideravam os Evangelhos como documentos históricos.

Para o nosso escopo, porém, o mais importante é Orígenes. Orígenes estava demasiadamente convicto do valor espiritual das histórias conservadas pelos Evangelhos para admitir que se pudesse compreendê-las de uma maneira grosseiramente literal, como o faziam os simples crentes e os heréticos — razão por que ele pregava a exegese alegórica. Mas, forçado a defender o cristianismo contra Celso, ele insistiu na historicidade da vida de Jesus e esforçou-se por provar todos os testemunhos históricos. Orígenes critica e rejeita a historicidade do episódio dos mercadores expulsos do templo. "Em seu sistema, que trata da inspiração e da exegese, Orígenes nos diz que nos pontos onde a realidade histórica não se harmonizava com a verdade espiritual, as Escrituras introduziam em suas narrativas certos eventos, alguns totalmente irreais, outros que não poderiam ter ocorrido e outros ainda que poderiam ter ocorrido mas não ocorreram".[4] Em lugar de "mito" e "ficção", ele usa "enigma" e "parábola"; mas não há dúvida de que para Orígenes esses termos são equivalentes.[5]

Orígenes reconhece, portanto, que os Evangelhos apresentam episódios

---

[2] *Ibid.,* pág. 15. Sobre Theon, vide *ibid.,* págs. 39 ss. Cf. também *The Letter and the Spirit* (Londres, 1957), págs. 120 ss., e Jean Pépin, *Mythe et Allégorie, Les origines grecques et les contestations judéo-chré-tiennes* (Paris, 1958).

[3] R. M. Grant, *op. cit.,* pág. 21.

[4] Origenes. *De principils.* IV, 2, 9. citado por Grant, *op. cit.,* pág. 65.

[5] Grant. *op cit.,* pág. 66.

que não são históricamente "autênticos", embora sejam "verdadeiros" no plano espiritual. Mas, ao responder às críticas de Celso, ele reconhece igualmente a dificuldade de provar a historicidade de um evento histórico. "Tentar estabelecer a verdade de qualquer história como fato histórico, mesmo que a história seja verdadeira, é tarefa das mais difíceis e, algumas vezes, impossível".[6]

Orígenes acredita, não obstante, que certos eventos da vida de Jesus são suficientemente provados por testemunhos históricos. Por exemplo, Jesus foi crucificado perante um grande número de pessoas. O tremor de terra e as trevas podem ser confirmados pelo relato histórico de Phlegon de Tralles.[7] A Ultima Ceia é um acontecimento histórico que pode ser datado com absoluta precisão.[8] O mesmo se dá com a prova do Getsêmane, embora o Evangelho de João não o mencione (mas Orígenes explica a razão desse silêncio: João se interessa mais pela divindade de Jesus e sabe que Deus, o Logos, não pode ser tentado). A ressurreição é "verdadeira" no sentido histórico do termo, porque é um evento, embora o corpo ressuscitado não mais pertença ao mundo físico. (O corpo ressuscitado era um corpo aéreo, espiritual.[9])

Embora Orígenes não duvide da historicidade da vida, paixão e ressurreição de Jesus Cristo, ele se interessa mais pelo sentido espiritual, não-histórico, do texto evangélico. O verdadeiro sentido está "além da história".[10] O exegeta deve ser capaz de se "livrar dos materiais históricos", pois estes não passam de um "trampolim". Insistir excessivamente na historicidade de Jesus, negligenciar o sentido profundo de sua vida e de sua mensagem, é mutilar o cristianismo. "Os homens — escreve ele em seu *Comentário ao Evangelho de Jesus* — ficam maravilhados quando consideram os eventos da vida de Jesus, mas se tornam céticos quando lhes é revelada a significação profunda, que eles se recusam a aceitar como verdadeira".[11]

Tempo histórico e tempo litúrgico

Orígenes compreendeu perfeitamente que a originalidade do cristianismo está, em primeiro lugar, no fato de a Encarnação se haver efetuado num Tempo histórico e não num Tempo cósmico. Ele não esquece, entretanto, que o

---

[6] *Contra Celsum* 1.42. citado por Grant, *op. cit.,* pág. 71.

[7] *Contra Celsum11,* 56-59, citado por Grant, *op. cit.,* pág. 75.

[8] Cf. Grant, *op. cit.,* pág. 93.

[9] Cf. *ibid.,* pág. 78.

[10] Vide R. Grant, *op. cit.,* págs. 115-116, e Jean Diniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles* (Paris, 1961), págs. 251 ss.

[11] *Comentário a João,* 20, 30, citado por Grant, *op. cit.,* pág. 116.

Mistério da Encarnação não pode ser reduzido à sua historicidade. Por outro lado, ao proclamar "às nações" a divindade de Jesus Cristo, as primeiras gerações de cristãos proclamavam implicitamente sua transhistoricidade. Não que Jesus não fosse considerado um personagem histórico; mas acima de tudo salientava-se que ele era o Filho de Deus, o Salvador universal que redimira não somente o Homem, mas também a Natureza. Mais ainda: a historicidade de Jesus já havia sido transcendida por sua Ascensão ao Céu e por sua reintegração na Glória divina.

Ao proclamar a Encarnação, a Ressurreição e a Ascensão do Verbo, os cristãos estavam convictos de que não apresentavam um novo mito. Na realidade, eles se utilizavam das categorias do pensamento mítico. Evidentemente, eles não podiam reconhecer esse pensamento mítico nas mitológias dessacralizadas dos pagãos eruditos seus contemporâneos. Mas é óbvio que, para os cristãos de todas as confissões, o centro da vida religiosa é constituído pelo drama de Jesus Cristo. Embora representado na História, esse drama possibilitou a salvação; conseqüentemente, existe apenas um meio de obter a salvação: repetir ritualmente esse drama exemplar e imitar o modelo supremo, revelado pela vida e pelo ensinamento de Jesus. Ora, esse comportamento religioso faz parte do pensamento mítico autêntico.

É preciso acrescentar imediatamente que, *pelo fato mesmo de ser uma religião,* o cristianismo teve de conservar ao menos um comportamento mítico: o tempo litúrgico, ou seja, a recuperação periódica do *illud tempus* do "princípio". "A experiência religiosa do cristão baseia-se na *imitação* de Cristo como *modelo exemplar,* na *repetição* litúrgica da vida, morte e ressurreição do Senhor, e na *contemporaneidade* do cristão com o *illud tempus,* que se inicia com a Natividade em Belém e se encerra, provisoriamente, com a Ascensão". Ora, como vimos, "a imitação de um modelo transumano, a repetição de um enredo exemplar e a ruptura do tempo profano mediante uma abertura que desemboca no Grande Tempo, constituem as notas essenciais do "comportamento mítico", isto é, do homem das sociedades arcaicas, que encontra no mito a própria fonte de sua existência".[12]

Todavia, embora o Tempo litúrgico seja um tempo circular, o cristianismo, herdeiro fiel do judaísmo, aceita o Tempo linear da História: o Mundo foi criado uma única vez e terá um único fim; a Encarnação teve lugar uma única vez, no Tempo histórico, e haverá um único Juízo. Desde o início, o cristianismo sofreu influências múltiplas e contraditórias, sobretudo as do gnosticismo, do judaísmo

---

[12] M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères,* págs. 26-27. Vide também Allan W. Watts, *Myth and Ritual in Christianity* (Londres e Nova York, 1953); Olivier Clément, *Transfigurer le Temps* (Neuchâtel-Paris, 1959).

e do "paganismo". A reação da Igreja não foi uniforme. Os Padres desencadearam uma luta sem tréguas contra o acosmismo e o esoterismo da Gnose; conservaram, entretanto, os elementos gnósticos apresentados no Evangelho de João, nas Epístolas Paulinas e em certos textos primitivos. Mas, a despeito das perseguições, o gnosticismo jamais foi radicalmente extirpado, e alguns mitos gn6sticos, mais ou menos camuflados, ressurgiram nas literaturas orais e escritas da Idade Média.

Quanto ao judaísmo, ele forneceu à Igreja um método alegórico de interpretar as Escrituras e, sobretudo, o modelo por excelência da "historicização" das festas e dos símbolos da religião cósmica. A "judaização" do cristianismo primitivo equivale à sua "historicização", à decisão dos primeiros teólogos de unir a história da pregação de Jesus e da Igreja nascente à História Sagrada do povo de Israel. Mas o judaísmo havia "historicizado" um certo número de festas sazonais e símbolos cósmicos, relacionando-os a eventos importantes da história de Israel (cf. a Festa dos Tabernáculos, a Páscoa, a festa das luzes de Hanucá, etc.). Os Padres da Igreja seguiram o mesmo caminho: eles "cristianizaram" os símbolos, os ritos e os mitos asiânicos e mediterrâneos, relacionando-os a uma "história sacra". Essa "história sacra" ultrapassava, evidentemente, os limites do Antigo Testamento e agora englobava o Novo Testamento, a pregação dos Apóstolos e, mais tarde, a história dos santos. Um certo número de símbolos cósmicos — a Água, a Arvore e a Videira, a charrua e o machado, o navio, o carro, etc. — já haviam sido assimilados pelo judaísmo,[13] e puderam ser facilmente integrados na doutrina e na prática da Igreja, recebendo um sentido sacramental ou eclesiológico.

"Cristianismo cósmico"

As verdadeiras dificuldades surgiram mais tarde, quando os missionários cristãos se confrontaram, sobretudo na Europa Central e Ocidental, com as religiões populares *viventes.* De bom ou de mau grado, eles acabaram por "cristianizar" as Figuras divinas e os mitos "pagãos" que resistiam à extirpação. Muitos deuses ou heróis matadores de dragões transformaram-se em S. Jorge; os deuses da tempestade foram convertidos em S. Elias; as inúmeras deusas da fertilidade foram assemelhadas à Virgem ou às santas. Pode-se mesmo dizer que uma parte da religião popular da Europa pré-cristã sobreviveu, camuflada ou transformada, nas festas do calendário e no culto dos Santos. A Igreja teve de lutar por mais de dez séculos contra o contínuo afluxo de elementos "pagãos"

[13] Cf Erwin Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period, vols. VII-VIII: Pagan Symbols in Judaism* (Nova York, 1958); Jean Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs* (Paris, 1961).

(isto é, elementos pertencentes à religião cósmica) nas práticas e nas lendas cristãs. O êxito dessa luta encarniçada não foi muito grande sobretudo no Sul e Sudeste da Europa, onde o folclore e as práticas religiosas das populações rurais ainda apresentavam, em fins do século XIX, Figuras, mitos e rituais da mais remota antiguidade, e mesmo da proto-história.[14]

As Igrejas Ortodoxa e Católica Romana foram criticadas por aceitarem tão grande número de elementos pagãos. Seriam essas críticas sempre justificadas? Por um lado, o "paganismo" só pôde sobreviver cristianizado, embora essa cristianização fosse apenas superficial. Essa política de assimilar um "paganismo" ao qual era impossível destruir, não constituiu inovação; a Igreja primitiva já aceitara e assimilara grande parte do calendário sagrado pré-cristão. Por outro lado, os camponeses, devido ao seu próprio modo de existir no Cosmo, na6 se sentiam atraídos por um cristianismo "histórico" e moral.

A experiência religiosa específica das populações rurais era nutrida pelo que se poderia chamar de um "cristianismo cósmico". Os camponeses da Europa compreendiam o cristianismo como uma liturgia cósmica. O mistério cristológico envolvia igualmente o destino do Cosmo. "Toda a Natureza suspira, aguardando a Ressurreição", é o motivo central não só da liturgia pascal mas também do folclore religioso da cristandade oriental. A solidariedade mística com os ritmos cósmicos, violentamente atacada pelos Profetas do Antigo Testamento e apenas tolerada pela Igreja, constitui o centro da vida religiosa das populações rurais, sobretudo no Sudeste da Europa. Para toda essa parte da cristandade, a "Natureza" não é o mundo do pecado, mas a obra de Deus. Após a Encarnação, o Mundo foi restabelecido em sua glória original; essa a razão pela qual Cristo e a Igreja foram carregados de tantos símbolos cósmicos. No folclore religioso do Sudeste europeu, os sacramentos santificam igualmente a Natureza.

Para os camponeses da Europa Oriental, essa atitude, longe de implicar uma "paganização" do cristianismo, representou, ao contrario, uma "cristianização" da religião de seus ancestrais. Quando for escrita a história dessa "teologia popular", que ainda subsiste sobretudo nas festas sazonais e nos folclores religiosos, compreender-se-á que o "cristianismo cósmico" não é uma nova forma de paganismo, nem um sincretismo pagano-cristão. É antes uma criação religiosa original, na qual a escatologia e a soteriologia adquirem dimensões cósmicas. Além do mais, Cristo, sem deixar de ser o Pantocrator, desce à

---

[14] Leopold Schmidt mostrou que o folclore agrícola da Europa central contém elementos mitológicos e rituais que haviam desaparecido da mitologia grega clássica ainda antes dos tempos de Homero e de Hesiodo; cf. L. Schmidt, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos* (Viena, 1952), especialmente págs. 136 ss.

Terra e visita os camponeses, como o fazia, nos mitos das populações arcaicas, o Ente Supremo antes de se transformar em *deus otiosus;* esse Cristo não é "histórico", pois a consciência popular não se interessa pela cronologia nem pela exatidão dos acontecimentos ou pela autenticidade das figuras históricas. Não se deve concluir que, para as populações rurais, Cristo seja apenas um "deus" herdado dos antigos politeístas. Não há contradição entre a imagem do Cristo dos Evangelhos e da Igreja e a imagem do Cristo do folclore religioso: a Natividade, o ensinamento de Jesus e seus milagres, a Crucificação e a Ressurreição constituem os temas essenciais desse cristianismo popular. Por outro lado, é um *espírito cristão* — e não "pagão" — que impregna todas essas criações folclóricas: tudo gira em torno da salvação do homem por Cristo; da fé, da esperança e da caridade; de um Mundo que é "bom" porque foi criado por Deus Pai e redimido pelo Filho; de uma existência humana que não se repetirá e que não é destituída de significação; o homem é livre para escolher o bem ou o mal, mas ele não será julgado, apenas por essa escolha.

Não nos propomos a apresentar aqui as grandes linhas dessa "teologia popular". Mas é preciso frisar que o cristianismo cósmico das populações rurais é dominado pela nostalgia de uma Natureza santificada pela presença de Jesus. Nostalgia do Paraíso, desejo de reencontrar uma Natureza transfigurada e invulnerável, ao abrigo das subversões produzidas pelas guerras, as devastações e as conquistas. É também a expressão do "ideal" das sociedades agrícolas, continuamente aterrorizadas por hordas de guerreiros alógenos e exploradas por diferentes classes de "senhores" mais ou menos autóctones. É uma revolta passiva contra a tragédia e a injustiça da História, contra o fato, em suma, de que o mal não se revela mais unicamente como decisão individual, mas sobretudo como uma estrutura transpessoal do mundo histórico.

Mas, voltando ao nosso tema, é óbvio que esse cristianismo popular prolongou certas categorias do pensamento mítico até os nossos dias.

Mitologia escatológica da Idade Média

Na Idade Média, assistimos a uma recrudescência do pensamento mítico. Todas as classes sociais se atribuem tradições mitológicas próprias. A cavalaria, os artesãos, os amanuenses, os camponeses, adotam um "mito de origem" de sua condição ou vocação, e esforçam-se por imitar um modelo exemplar. A origem dessas mitologias é variada. O ciclo arturiano e o tema do Graal integram, sob um verniz cristão, muitas crenças célticas, sobretudo em relação com o Outro Mundo. Os cavaleiros procuram rivalizar com Lancelote ou com Parsifal. Os trovadores elaboram toda uma mitologia da Mulher e do Amor,

utilizando-se de elementos cristãos, mas ultrapassando ou contradizendo as doutrinas da Igreja.

Alguns movimentos históricos da Idade Média ilustram de maneira particularmente notável as mais típicas manifestações do pensamento mítico. Referimo-nos às exaltações milenaristas e aos mitos escatológicos que se patenteiam nas Cruzadas, nos movimentos de um Tanchelm e de um Eudes de l'Étoile, na elevação de Frederico II à categoria de Messias, e em tantos outros fenômenos coletivos messiânicos, utópicos e pré-revolucionários, brilhantemente estudados por Norman Cohn em seu livro *The Pursuit of the Millenium.* Detenhamo-nos um instante na auréola mitológica de Frederico II: o chanceler imperial, Pietro della Vigna, apresenta seu mestre como um Salvador cósmico: o mundo inteiro aguardava um tal cosmocrator e agora as chamas do mal estão extintas, as espadas foram transformadas em charruas, a paz, a justiça e a segurança estão solidamente estabelecidas. "Mais que tudo isso, Frederico possui a virtude (mica de conjugar os elementos do universo, reconciliando o calor com o frio, o sólido com o líquido, todos os contrários entre si. Ele é um messias cósmico, perante o qual a terra, o mar e o ar se unem em adoração. E seu advento é obra da divina providência; pois o mundo estava prestes a soçobrar e o Juízo Final era iminente, quando Deus, em sua grande misericórdia, nos concedeu uma prorrogação e enviou esse imaculado soberano para instaurar uma era de paz, ordem e harmonia nos Últimos Dias. Que essas expressões refletiam fielmente o pensamento do próprio Frederico, demonstra-o a carta que ele escreveu à sua aldeia natal, Iesi, nas proximidades de Ancona; nessa carta, ele demonstra claramente considerar o seu nascimento como um evento que possui, para a humanidade, o mesmo significado do nascimento de Cristo, e que Iesi é uma segunda Belém. Entre os monarcas medievais, Frederico é provavelmente o único que se julgava divino, não em virtude de seu cargo mas de sua natureza inata — nada menos que um Deus encarnado".[15]

A mitologia de Frederico II não desapareceu com sua morte, pela simples razão de que sua morte não podia ser admitida: o Imperador, segundo se acreditava, retirara-se para um país distante onde, segundo a lenda mais popular, dormia sob o Monte Etna. Um dia, porém, ele despertaria e viria reivindicar seu trono. E, de fato, trinta e quatro anos após sua morte, um impostor conseguiu fazer-se passar, na cidade de Neuss, por Frederico II *redivivus.* Mesmo após a execução desse pseudo-Frederico em Wetzlar, o mito

---

[15] Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium,* pág. 104. Sôbre as pretensões messiânicas de Frederico II, cf. E. Kantorowitz, *Frederick the Second,* 1194-1250 (trad. inglêsa, Londres, 1931), págs. 450 ss., 511 ss; N. Cohn, Págs. 103 ss.

não perdeu sua virulência. No século XV, ainda se acreditava que Frederico estivesse vivo e que viveria até o fim do Mundo, que ele era, em suma, o único Imperador legítimo e que jamais haveria outro.

O mito de Frederico II é apenas um exemplo famoso de um fenômeno muito mais difuso e persistente. O prestigio religioso e a função escatológica dos reis mantiveram-se na Europa até o século XVII. A secularização do conceito de Rei escatológico não extinguiu a esperança, profundamente arraigada na alma coletiva, de uma renovação universal efetuada pelo Herói exemplar sob uma de suas novas formas: o Reformador, o Revolucionário, o Mártir (em nome da liberdade dos povos), o Chefe do Partido. O papel e a missão dos Fundadores e Chefes dos modernos movimentos totalitários incluem um número considerável de elementos escatológicos e soteriológicos. O pensamento mítico pode ultrapassar e rejeitar algumas de suas expressões anteriores, tornadas obsoletas pela História, pode adaptar-se às novas condições sociais e às novas modas culturais, mas ele não pode ser extirpado.

Quanto ao fenômeno da Cruzada, Alphonse Dupront demonstrou perfeitamente suas estruturas míticas e sua orientação escatológica. "No centro de uma consciência de cruzada, entre os clérigos como entre os não-clérigos, há o dever de libertar Jerusalém... O que mais fortemente se exprime na cruzada, é a dupla plenitude da consumação dos tempos e da consumação do espaço humano. No sentido, para o espaço, de que o sinal da consumação dos tempos é a reunião das nações em torno da cidade sagrada e mãe, centro do mundo, Jerusalém".[16]

Que se trata de um fenômeno espiritual coletivo, de um impulso irracional, provam-no, entre outras, as cruzadas das crianças que surgiram repentinamente, em 1212, no Norte da França e na Alemanha. A espontaneidade desses movimentos parece estar fora de dúvida: "ninguém os incitava, nem do estrangeiro, nem do país", afirma uma testemunha contemporânea.[17]

Crianças que se "caracterizavam simultaneamente — e eis os traços extraordinários — por sua extrema juventude e por sua pobreza, pequenos pastores principalmente"[18] põem-se em marcha e a elas se juntam os pobres. Formam um grupo, talvez, de trinta mil e avançam processionalmente, cantando.

---

[16] Alphonse Dupront, "Croisades et eschatologie", em *Umanesimo e esoterismo.* Atti del V Convegno Internazionale di Studi Umanistici, a cura di Enrico Castelli (Pádua, 1960), pág. 177.

[17] Paul Alphandéry e Alphonse Dupront, *La Chrétienté et l'idée de Croisade* (Paris, 1959) vol. II, pág. 118.

[18] *Ibid,* pág. 119.

Quando se lhes perguntava para onde iam, respondiam: "Para Deus". Segundo um cronista contemporâneo, "sua intenção era atravessar o mar e fazer o que os reis e os poderosos não haviam feito: retomar o sepulcro de Cristo".[19] O clero se opusera a esse movimento infantil. A cruzada francesa termina em catástrofe: chegando a Marselha, eles embarcam em sete grandes navios, mas dois desses navios encalham durante uma tempestade ao largo da Sardenha e todos os passageiros perecem afogados. Quanto aos cinco navios restantes, os dois traiçoeiros armadores os conduziram até Alexandria, onde venderam as crianças aos chefes sarracenos e aos mercadores de escravos.

A cruzada "alemã" apresenta as mesmas particularidades. Uma crônica contemporânea conta que em 1212 "surgiu um menino de nome Nicolau, que arregimentou em torno de si uma multidão de crianças e mulheres. Ele afirmava que, por ordem de um anjo, deveria conduzi-los a Jerusalém para libertar a cruz do Senhor e que o mar, como outrora ao povo de Israel, os deixaria passar a pé enxuto.[20] Eles não estavam armados. Partindo da região de Colônia, desceram o Reno, atravessaram os Alpes e chegaram ao norte da Itália. Alguns chegaram a Gênova e a Pisa, mas foram rechaçados. Os que conseguiram chegar a Roma, foram obrigados a reconhecer que nenhuma autoridade os apoiava. O Papa desaprovava o seu projeto e os jovens cruzados foram obrigados a retroceder. Como se exprime o cronista nos *Annales Carbacenses,* "eles voltaram famintos e descalços, um a um e em silêncio". Ninguém os ajudou. Outra testemunha escreve: "Grande parte deles jazia morta de fome nas aldeias, sobre as praças públicas, e ninguém os sepultava".[21]

Com razão, P. Alphandéry e A. Dupront reconheceram nesses movimentos a eleição da criança na piedade popular. É ao mesmo tempo o mito dos Inocentes, a exaltação da criança por Jesus e a reação popular contra a Cruzada dos Barões, a mesma reação que — surgira nas lendas cristalizadas em torno dos "Tafurs" das primeiras cruzadas.[22] "A reconquista dos Lugares Santos não pode mais ser esperada a não ser por um milagre — e o milagre não pode mais produzir-se senão a favor dos mais puros, das crianças e dos pobres".[23]

---

[19] Reinier, citado por P. A lphandéry e A. Dupront, op. *cit.,* pág. 120.

[20] *Annales Schefilariensis,* texto citado por Alphandéry-Dupront, *op. cit.,* pág. 123.

[21] Textos citados por Alphandéry-Dupront, *op. cit..* pág. 127.

[22] Sobre os "Tafurs", cf. também Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium,* págs. 45 ss.

[23] P. Alphandéry e A. Dupront, *op. cit..* pág. 145.

Sobrevivências do mito escatológico

O malogro das Cruzadas não destruiu as esperanças escatológicas. Em seu *De Monarchia Hispanica* (1600), Tommaso Campanella suplicava ao rei de Espanha que financiasse uma nova Cruzada contra o Império Turco e fundasse, após a vitória, a Monarquia Universal. Trinta e oito anos mais tarde, na *Écloga* destinada a Luís XIII e a Ana da Áustria pára celebrar o nascimento do futuro Luís XIV, Campanella profetiza ao mesmo tempo a *recuperatio Terrae Sanctae e a renovatio saeculi.* O jovem rei conquistará toda a Terra em mil dias, abatendo os monstros, isto é, subjugando os reinos dos infiéis e libertando a Grécia. Maomé será arremessado para fora da Europa; o Egito e a Etiópia se tornarão cristãos, os tártaros, os persas, os chineses e todo o Oriente se converterão. Todos os povos formarão uma única cristandade e esse Universo regenerado terá um único centro: Jerusalém. "A Igreja — escreve Campanella — começou em Jerusalém, e a Jerusalém retornará, depois de fazer a volta ao mundo".[24]

Em seu tratado *La prima e la seconda resurrezione,* Tommaso Campanella não considera, como S. Bernardo, a conquista de Jerusalém como uma etapa para a Jerusalém celeste, mas como a instauração do reino messiânico.[25]

É inútil multiplicar os exemplos. Mas convém salientar a continuidade entre as concepções escatológicas medievais e as diferentes "filosofias da História" produzidas pelo Iluminismo e pelo século XIX. Nos últimos trinta anos, começou-se a aquilatar o excepcional papel desempenhado pelas "profecias" de Gioacchino da Fiore no nascimento e na estrutura de todos esses movimentos messiânicos, que surgiram no século XIII e se prolongaram, sob formas mais ou menos secularizadas, até o século XIX.[26] A idéia central do Gioacchino — isto é, o iminente ingresso do mundo na terceira época da História, que será a época da liberdade, pois será realizada sob o signo do Espírito Santo — alcançou repercussões consideráveis. Essa idéia contradizia a teologia da História aceita pela Igreja desde Santo Agostinho. Segundo a doutrina corrente, tendo a perfeição sido atingida sobre a Terra pela Igreja, não há mais lugar para uma

---

[24] Nota de Campanella para o verso 207 de sua *Écloga,* citada por A. Dupront, "Croisades et eschatologie", pág. 187.

[25] Edição crítica de Romano Ameno (Roma, 1955), pág. 72; A. Dupront, *op. cit.,* 189.

[26] O grande mérito de Ernesto Buonaiuti foi o de haver inaugura-do e renovado os estudos gioacchinitas com sua edição do *Tractatus super quatuor Evangelia* (Roma, 1930) e seu livro *Gioacchino da Fiore* (Roma, 1931). Cf também seus dois importantes artigos: "Prolegomeni alla storia di Gioacchino da F iore" *(Ricerche Religiose,* vol. IV (1928) e "II misticismo do Gioacchino da Fiore" *(ibid., vol* V (1929), reproduzidos na obra póstuma *Saggi di Stôria dei Cristianesimo* (Vicenza, 1957), págs. 237-382. Vide igualmente Ernst Benz, "Die Kategorien der religioesen Geschichtsdeutung Joachims" *(Zeitschrift fiir K irchengeschi-ch te (1931),* págs. 24-111 e *E cclesia S piritualis* (Stuttgart, 1934).

renovatio no futuro. O único evento decisivo será a Segunda Vinda de Cristo e o Juízo Final. Gioacchino da Fiore reintroduz no cristianismo o mito arcaico da regeneração universal. Certamente, não mais se trata de uma regeneração periódica e indefinidamente repetível. Não é menos verdade que a terceira época é concebida por Gioacchino como o reino da Liberdade, sob a direção do Espírito Santo, o que implica uma transcendência do cristianismo histórico e, como última conseqüência, a abolição das regras .e instituições existentes.

Não podemos apresentar aqui os diferentes movimentos escatológicos inspirados por Gioacchino. Mas vale a pena evocar alguns prolongamentos inesperados das idéias do profeta calabrês. Assim, por exemplo, Lessing desenvolve, em sua *Educação do Gênero Humano,* a tese da revelação contínua e progressiva, culminando numa terceira época. Lessing concebia, é verdade, essa terceira era como o triunfo da razão por meio da educação; mas tampouco aqui, em sua opinião, estaria a consumação da revelação cristã, e ele se refere com simpatia e admiração a "certos entusiastas dos séculos XIII e XIV", cujo único erro foi proclamar muito cedo o "novo Evangelho eterno".[27] As idéias de Lessing alcançaram grande repercussão e é provável que, através dos discípulos de Saint-Simon, ele tenha influenciado Augusto Comte e sua lei dos três estados. Fichte, Hegel e Schelling foram influenciados, embora por razões diferentes, pelo mito gioacchiniano de uma terceira época iminente, que renovará e completará a História. Através deles, o mito escatológico influenciou alguns escritores russos, sobretudo Krasinsky, com seu *Terceiro Reino do Espirito* e Merejkowsky, autor do *Cristianismo do Terceiro Testamento*.[28] Certamente, defrontamo-nos agora com ideologias e fantasias semifilosóficas, e não mais com as expectativas escatológicas do reino do Espírito Santo. Mas o mito da renovação universal, num futuro mais ou menos próximo, ainda é discernível em todas essas teorias e fantasias.

"Os mitos do mundo moderno"

Alguns "comportamentos míticos" ainda sobrevivem sob os nossos olhos. Não que se trate de "sobrevivências" de uma mentalidade arcaica. Mas alguns aspectos e funções do pensamento mítico são constituintes do ser humano. Já discutimos, em outra oportunidade, alguns "mitos do mundo moderno".[29] O

[27] Cf. Karl Löwith, *Meaning in History,* (Chicago, 1949), pág.

[28] Karl Löwith, *ibid.,* pág. 210, lembra que esta última obra inspirou *Das dritte Reich* do autor germano-russo H. Moeller van der Bruck. Cf também Jakob Taubes, *Abendhindische Eschatologien* (Berna, 1947), que compara a filosofia da história de Hegel com a de Gioacchino da Fiore.

[29] Cf. Eliade, *Mythes, rêpes et mysteres,* págs. 16-36.

problema é complexo e absorvente; não podemos pretender esgotar em poucas páginas o material que daria para preencher um volume. Limitar-nos-emos aqui a um rápido exame de alguns aspectos das "mitologias modernas".

Vimos a importância do "retorno às origens", nas sociedades arcaicas, retorno que pode ser efetuado de múltiplas maneiras. Esse prestígio da "origem" sobreviveu nas sociedades européias. Quando se empreendia uma inovação, esta era concebida, ou apresentada, como um retorno à origem. A Reforma inaugurou o retêm à Bíblia e ambicionava reviver a experiência da Igreja primitiva, ou mesmo das primeiras comunidades cristas. A Revolução Francesa tomou como paradigmas os romanos e os espartanos. Os inspiradores e os chefes da Primeira revolução européia radical e vitoriosa, que assinalou não somente o fim de um regime, mas o fim de um ciclo histórico, consideravam-se os restauradores das antigas virtudes exaltadas por Tito Lívio e Plutarco.

Na aurora do mundo moderno, a "origem" gozava de um prestígio quase mágico. Ter uma "origem" bem estabelecida significava, em suma, prevalecer-se de uma origem nobre. "Temos nossa origem em Roma!", repetiam com orgulho os intelectuais romenos dos séculos XVIII e XIX. A consciência de uma descendência latina era acompanhada, para eles, de uma espécie de participação mística na grandeza de Roma. A *intelligentsia* húngara encontrava uma justificação para a antigüidade, a nobreza e a missão histórica dos Magiares, no mito de origem de Hunor e Magor e na *saga* heróica de Arpad. Em princípios do século XIX, a miragem da "origem nobre" incita, em toda a Europa Central e Sul-Oriental, uma verdadeira paixão pela história nacional, sobretudo pelas fases mais antigas dessa história. "Um povo sem história (leia-se: sem "documentos históricos" ou sem historiografia) é como se não existisse!" Reconhece-se essa ansiedade em todas as historiografias nacionais da Europa Central e Oriental. Tal paixão foi indubitavelmente conseqüência do despertar das nacionalidades naquela parte da Europa, e ela se transformou muito ràpidamente num instrumento de propaganda e luta política. Mas o desejo de provar a "origem nobre" e a "antigüidade" de seu povo dominou a tal ponto o Sudeste europeu que, salvo raras exceções, todas as respectivas historiografias se limitaram à história nacional e redundaram, finalmente, num provincialismo cultural.

A paixão pela "origem nobre" explica igualmente o mito racista do "arianismo", periodicamente revalorizado no Ocidente, sobretudo na Alemanha. Os contextos sócio-políticos desse Mito são demasiadamente conhecidos para neles insistirmos. O que nos interessa aqui é que o "ariano" representava simultaneamente o ancestral "primordial" e o "herói" nobre, imbuído de todas

as virtudes ainda buscadas por aqueles que não haviam conseguido reconciliar-se com o ideal das sociedades, oriundas das revoluções de 1789 e 1848. O "ariano" era o modelo exemplar a ser imitado para a recuperação da **"pureza"** racial, da força física, da nobreza, da moral heróica, do "princípio" glorioso e criador.

Quanto ao comunismo marxista, suas estruturas escatológicas e milenaristas foram devidamente assinaladas. Já observamos que Marx retomou um dos grandes mitos escatológicos do mundo asiático-mediterrâneo: o papel redentor do Justo (hoje, o proletariado), cujos sofrimentos são invocados para modificar o *status* ontológico do mundo. "Efetivamente, a sociedade sem classes de Marx e o conseqüente desaparecimento das tensões históricas encontram o seu precedente mais exato nos mitos da Idade de Ouro que, segundo muitas tradições, caracterizam o começo e o fim da História. Marx enriqueceu esse mito venerável de toda uma ideologia messiânica judeu-cristã: de um lado, o papel profético e a função soteriológica que atribui ao proletariado; de outro lado, a luta final entre o Bem e o Mal, que pode ser facilmente comparada ao conflito apocalíptico entre Cristo e Anticristo, seguido da vitória definitiva do primeiro. É de fato significativo que Marx retome por sua conta a esperança escatológica judeu-cristã de *uma finalidade absoluta da História;* nesse ponto ele se afasta dos outros filósofos historicistas (por exemplo, Croce ou Ortega y Gasset), para os quais as tensões da história são consubstanciais da condição humana e não podem, portanto, jamais ser completamente abolidas".[30]

Mitos e mass midia

Pesquisas recentes trouxeram à luz as estruturas míticas das imagens e comportamentos impostos às coletividades por meio da *mass midia.* Esse fenômeno é constatado especialmente nos Estados Unidos.[31] Os personagens dos *comic strips* (histórias em quadrinhos) apresentam a versão moderna dos heróis mitológicos ou folclóricos. Eles encarnam a tal ponto o ideal de uma grande parte da sociedade, que qualquer mudança em sua conduta típica ou, pior ainda, sua morte, provocam verdadeiras crises, entre os leitores; estes reagem violentamente e protestam, enviando milhares de tele-gramas aos autores dos *comic strips* e aos diretores dos jornais. Um personagem fantástico, Superman, tornou-se extremamente popular graças, sobretudo, à sua dupla

---

[30] *Mythes, réves et mystères,* págs. 20-21.

[31] Cf. p. ex. Coulton Waugh, *The Comics* (Nova York, 1947); Ste-phen Becker, *Comic Art in America* (Nova York, 1960); Umberto Eco,, "Il Mito di Superman", *em Demitizzazione e Imagine,* a cura di Enrico Castelli (Pádua, 1962), págs. 131-148.

identidade: oriundo de um planeta destruído por sua catástrofe, e dotado de poderes prodigiosos, ele vive na Terra sob a aparência modesta de um jornalista, Clark Kent; Clark se mostra tímido, apagado, dominado por sua Colega Miriam Lane. Essa camuflagem humilhante de um herói cujos poderes são literalmente ilimitados, revive um tema mítico bastante conhecido. Em última análise, o mito do Superman satisfaz às nostalgias secretas do homem moderno que, sabendo-se decaído e limitado, sonha revelar-se um dia um "personagem excepcional", um "herói".

O romance policial se prestaria a observações análogas. De um lado, o leitor assiste à luta exemplar entre o Bem e o Mal, entre o herói (=o detetive) e o criminoso (encarnação moderna do Demônio). De outro lado, por um processo inconsciente de projeção e identificação, o leitor participa do mistério e do drama, e tem a sensação de estar pessoalmente envolvido numa ação paradigmática, isto é, perigosa e "heróica".

A mitificação das personalidades por meio dos *mass media,* sua transformação em imagem exemplar, foi igualmente analisada. "Lloyd Warner, na primeira parte de seu livro, *The Living and the Dead,* conta-nos a criação de um personagem desse gênero. Biggy Muldoon, um político da Yankee City, que se transformou numa figura nacional em virtude de sua oposição pitoresca à aristocracia de Hill Street, teve uma imagem pública demagógica construída pela imprensa e pelo rádio. Ele era apresentado como um cruzado do povo, atacando a riqueza usurpadora. Mais tarde, quando o público se cansou dessa imagem, Biggy foi condescendentemente transformado pelos *mass midia* num vilão, um político corrupto que explorava em seu próprio beneficio a miséria pública. Warner assinala que o verdadeiro Biggy diferia consideravelmente de qualquer das duas imagens, mas que era forçado a modificar o seu estilo de ação a fim de amoldar-se a uma das imagens e combater a outra".[32]

Comportamentos míticos poderiam ser reconhecidos na obsessão do "sucesso", tão característica da sociedade moderna, e que traduz o desejo obscuro de transcender os limites da condição humana; no êxodo para os subúrbios, onde se pode detectar a nostalgia da "perfeição primordial"; na intensidade afetiva que caracteriza o que se denominou de "culto do automóvel sagrado". Como observa Andrew Greeley, "basta visitar o salão anual do automóvel para nele reconhecer uma manifestação religiosa profundamente ritualizada. As cores, as luzes, a música, a reverência dos adoradores, a presença das sacerdotisas do templo (as manequins), a pompa e o esplendor, o

---

[32] Andrew Greeley, "Myths, Symbols and Rituals in the Moderb World", *The Critic,* vol. XX, n°. 3 (dezembro de 1961, janeiro de 1962), pág. 19.

esbanjamento de dinheiro, a multidão compacta — tudo isso representaria, em qualquer outra cultura, um oficio nitidamente litúrgico. O culto do carro sagrado tem os seus adeptos e iniciados. Nenhum gnóstico aguardava com maior ansiedade a revelação de um oráculo, do que um adorador do automóvel aguarda os primeiros rumores sobre os novos modelos. É na época do ciclo sazonal anual que os sumos-sacerdotes do culto — os negociantes de carros — assumem uma nova importância, enquanto um público ansioso aguarda impacientemente o advento de uma nova forma de salvação".[33]

Menos se insistiu no que se poderia chamar de os mitos da elite, particularmente os que se cristalizam em torno da criação artística e de sua repercussão cultural e social. Esses mitos, entretanto, conseguiram impor-se muito além dos círculos fechados dos iniciados, graças, sobretudo, ao complexo de inferioridade do público e círculos artísticos oficiais. A incompreensão agressiva do público, dos críticos e dos representantes oficiais da arte em face de um Rimbaud ou de um Van Gogh, as desastrosas conseqüências que teve — sobretudo para os colecionadores e os museus — a indiferença com relação aos movimentos inovadores, do impressionismo ao cubismo e ao surrealismo, constituíram duras lições tanto para os críticos e o público, como para os *marchands,* as administrações dos museus e os colecionadores. Hoje, seu único receio é o de não estarem suficientemente avançados, de não reconhecerem a tempo o gênio numa obra à primeira vista ininteligível. É possível que, nunca antes na história, o artista tenha estado tão certo como hoje de que, quanto mais audacioso, iconoclasta, absurdo e inacessível ele for, tanto mais será reconhecido, louvado, mimado, idolatrado. Em alguns países, produziu-se um academismo ao inverso, o academismo da "avant-garde", a ponto de qualquer experiência artística que não faça concessões a esse novo conformismo arriscar-se a ser sufocada ou a passar despercebida.

O mito do artista maldito, que obsedou o século XIX, está hoje obsoleto. Especialmente nos Estados Unidos, mas também na Europa Ocidental, a audácia e a provocação há muito deixaram de ser prejudiciais ao artista. Ao contrário, pede-se que ele se amolde à sua imagem mítica, que seja estranho, irredutível e que "produza algo de novo". É o triunfo absoluto da revolução permanente na arte. "Tudo é permitido" deixou de ser uma formulação adequada: qualquer inovação é considerada genial de antemão, e equiparada às inovações de um Van Gogh ou de um Picasso, mesmo que se trate de um cartaz mutilado ou de uma lata de sardinhas assinada pelo artista.

---

[33] *Ibid..* pág. 24.

A significação desse fenômeno cultural é tanto mais considerável porquanto, possivelmente pela primeira vez na história da arte, não existe mais tensão entre os artistas, os críticos, os colecionadores e o público. Todos estão sempre de acordo, e muito antes de uma nova obra ser criada ou de um artista desconhecido ser descoberto. Uma única coisa importa: não correr o risco de ter de admitir um dia que não se compreendeu a importância de uma nova experiência artística.

Sobre essa mitologia das elites modernas, limitar-nos-emos a algumas observações. Assinalaremos em primeiro lugar a função redentora da "dificuldade", principalmente como é encontrada nas obras de arte moderna. Se a elite se apaixona por *Finnegan's Wake,* pela música atonal ou pelo tachismo, é também porque tais obras representam mundos fechados, universos herméticos onde não é possível penetrar senão mediante a superação de enormes dificuldades, equiparáveis às provas iniciatórias das sociedades arcaicas e tradicionais. Tem-se, de um lado, o sentimento de uma "iniciação", iniciação quase desaparecida do mundo moderno; por outro lado, proclama-se aos "outros" (i. e., às "massas"), que se pertence a uma minoria secreta; não mais a uma "aristocracia" (as elites modernas se orientam para a esquerda), mas a uma gnose, que tem o mérito de ser simultaneamente espiritual e secular, opondo-se tanto aos valores oficiais quanto às Igrejas tradicionais. Através do culto da originalidade extravagante, da dificuldade e da incompreensibilidade, as elites salientam o seu desligamento do universo banal de seus pais, enquanto se insurgem contra certas filosofias contemporâneas do desespero.

No fundo, a fascinação pela dificuldade, e mesmo pela incompreensibilidade das obras de arte, trai o desejo de descobrir um novo sentido, secreto, até então desconhecido, do Mundo e da existência humana. Sonha-se em ser "iniciado", em chegar a compreender o sentido oculto de todas essas destruições de linguagens artísticas, de todas essas experiências "originais" que, à primeira vista, parecem nada mais ter em comum com a arte. Os cartazes dilacerados, as telas vazias, chamuscadas e retalhadas a faca, os "objetos de arte" que explodem durante o *vernissage,* os espetáculos improvisados onde os diálogos dos atores são decididos pela sorte, tudo isso *deve ter uma significação,* assim como certas palavras incompreensíveis do *Finnegan's Wake* se revelam, para os iniciados, carregadas de múltiplos valores e de uma estranha beleza, quando se descobre que elas derivam de vocábulos neogregos ou svahili, desfigurados por consoantes aberrantes e enriquecidos por alusões secretas a possíveis calembures, quando pronunciados rápidamente e em voz alta.

Certamente, todas as experiências revolucionárias autênticas da arte

moderna refletem certos aspectos da crise espiritual ou, simplesmente, da crise do conhecimento e da criação artística. O que nos interessa aqui, entretanto, é que as "elites" encontram na extravagância e ininteligibilidade das obras modernas, a possibilidade de uma gnose iniciatória. É um "novo mundo" que está sendo reconstruído a partir de ruínas e de enigmas, um mundo quase privado, que se gostaria de manter para si mesmo e para alguns raros iniciados. Mas é tal o prestígio da dificuldade e da incompreensibilidade, que o público", por sua vez, é rapidamente conquistado e proclama sua total adesão às descobertas da elite.

A destruição das linguagens artísticas foi efetuada pelo cubismo, dadaísmo e surrealismo, pelo dodecafonismo e a *musique concrète,* por James Joyce, Becket e Ionesco. Só os epígonos continuam destruindo furiosamente o que já está em ruínas. Como assinalamos em um capítulo precedente, os criadores autênticos não estão dispostos a se instalar nos escombros. Tudo nos leva a crer que a redução dos "Universos artísticos" ao estado primordial de *matéria prima é* apenas uma fase num processo mais complexo; como nas concepções cíclicas das sociedades arcaicas e tradicionais, o "caos", a regressão de todas as formas à indistinção da *matéria prima,* são seguidos por uma nova criação, equiparável a uma cosmogonia.

A crise das artes modernas interessa apenas subsidiariamente ao nosso estudo. Devemos, não obstante, deter-nos um momento sobre a situação e o papel da literatura, sobretudo da literatura épica, que não deixa de estar relacionada com a mitologia e os comportamentos míticos. Sabe-se que, assim como outros gêneros literários, a narrativa épica e o romance prolongam, em outro plano e com outros fins, a narrativa mitológica. Em ambos os casos; trata-se de contar uma história significativa, de relatar uma série de eventos dramáticos ocorridos num passado mais ou menos fabuloso. É inútil recordar o processo longo e complexo que transformou uma "matéria mitológica" em um "objeto" de narração épica. O que deve ser salientado é que a prosa narrativa, especialmente o romance, tomou, nas sociedades modernas, o lugar ocupado pela recitação dos mitos e dos contos nas sociedades tradicionais e populares. Melhor ainda, é possível dissecar a estrutura "mítica" de certos romances modernos, demonstrar a sobrevivência literária dos grandes temas e dos personagens mitológicos. (Isso se verifica sobretudo em relação ao tema iniciatório, o tema das provas do Herói-Redentor e seus combates contra os monstros, as mitologias da Mulher e da Riqueza). Por esse prisma, pode-se dizer, portanto, que a paixão moderna pelos romances trai o desejo de ouvir o maior número possível de "histórias mitológicas" dessacralizadas ou simplesmente camufladas sob formas "profanas".

Outro fato significativo: a necessidade de Ter "histórias" e narrativas que se poderiam chamar de paradigmáticas, pois elas se desenrolam de acordo com um modelo tradicional. Seja qual for a gravidade da atual crise do romance, a necessidade de se introduzir em universos "desconhecidos" e de acompanhar as peripécias de uma"história" parece ser ,consubstancial à condição humana e, por conseguinte, irredutível. É uma exigência difícil de definir; sendo ao mesmo tempo o desejo de comunicar com os "outros", os "desconhecidos", de compartilhar de seus dramas e de suas esperanças, e a necessidade de saber o que *pode ter acontecido.* É difícil conceber um ser humano que não se sinta fascinado pela "recitação", isto é, pela narração dos eventos significativos, pelo que aconteceu a homens dotados da "dupla realidade" dos personagens literários (que refletem a realidade histórica e psicológica dos membros de uma sociedade moderna, dispondo, ao mesmo tempo, do poder mágico de uma criação imaginária).

Mas a "saída do Tempo" produzida pela leitura — particularmente pela leitura dos romances — é o que mais aproxima a função da literatura da das mitologias. O tempo que se "vive" ao ler um romance não é, evidentemente, o tempo que o membro de uma sociedade tradicional reintegra, ao escutar um mito. Em ambos os casos, porém, há a "saída" do tempo histórico e pessoal, e o mergulho num tempo fabuloso, trans-histórico. O leitor é confrontado com um tempo estranho, imaginário, cujos ritmos variam indefinidamente, pois cada narrativa tem o seu próprio tempo, específico e exclusivo. O romance não tem acesso ao tempo primordial dos mitos; mas, na medida em que conta uma história verossímil, o romancista utiliza um tempo *aparentemente histórico* e, não obstante, condensado ou dilatado, um tempo que dispõe, portanto, de todas as liberdades dos mundos imaginários.

De modo ainda mais intenso que nas outras artes, sentimos na literatura uma revolta contra o tempo histórico, o desejo de atingir outros ritmos temporais além daquele em que somos obrigados a viver e a trabalhar. Perguntamo-nos se esse anseio de transcender o nosso próprio tempo, pessoal e histórico, e de mergulhar num tempo "estranho", seja ele extático ou imaginário, será jamais extirpado. Enquanto subsistir esse anseio, pode-se dizer que o homem moderno ainda conserva pelo menos alguns resíduos de um "comportamento mitológico". Os traços de tal comportamento mitológico revelam-se igualmente no desejo de reencontrar a intensidade com que se viveu, ou conheceu, uma coisa *pela primeira vez;* de recuperar o passado longínquo, a época beatífica do "princípio".

Como era de esperar, é sempre a mesma luta contra o Tempo, a mesma

esperança de se libertar do peso do "Tempo morto", do Tempo que destrói e que mata.

Apêndice I

OS MITOS E OS CONTOS DE FADAS [1]

Jan de Vries publicou recentemente um pequeno livro sabre os contos de fadas (Jan de Vries, *Betrachtungen zum Marchen, besonders in reinem Verhtilttifis zu Heldensage und Mythos,* Helsinque, 1954). Como o titulo indica, suas reflexões versam, principalmente, sobre as relações dos contos populares com a saga heróica e o mito. Assunto vasto e formidável, que ninguém se achava melhor qualificado para enfrentar do que o eminente germanista e folclorista holandês. Esse pequeno livro não pretende esgotar em cento e vinte e quatro páginas todos os aspectos do problema. De modo algum ele constitui um manual. O autor procurou fazer um balanço provisório de um século de pesquisas e sobretudo indicar as novas perspectivas, ultimamente abertas ao especialista em contos populares. Sabe-se que a interpretação desses contos tomou, recentemente, um grande impulso. Por um lado, os folcloristas beneficiaram-se com os progressos realizados pela etnologia, a história das religiões e a psicologia profunda. Por outro lado, os próprios especialistas em contos populares realizaram um esforço sensível para submeter suas pesquisas a um método mais rigoroso — como o testemunham os penetrantes estudos de um André Jolles ou de um Max Lüthi.

Jan de Vries impôs-se a tarefa de apresentar todo esse movimento antes de expor seus próprios pontos de vista sobre as relações entre o mito, a *saga* e o conto popular. O debate abre-se, naturalmente, com o exame da "escola finlandesa". Os méritos desta são sobejamente conhecidos para necessitarem comentários. Os sábios escandinavos realizaram um trabalho preciso e considerável: registraram e classificaram todas as variantes de um conto e procuraram traçar as rotas de sua difusão. Mas essas pesquisas formais e estatísticas não solucionaram nenhum problema essencial. A escola finlandesa julgou poder chegar, através do estudo minucioso das variantes, à "forma primordial" *(Urform)* de um conto. Infelizmente, tratava-se de uma ilusão: na maioria dos casos, a *Urform* era apenas uma das múltiplas "pré-formas" que nos foram transmitidas. Essa famosa "forma primordial" — que obsedou toda uma geração de pesquisadores — tinha uma existência apenas hipotética (J. de Vries, pág. 20).

O autor discorre a seguir sobre o folclorista francês Paul Saintyves e sua

---

[1] *La Nouvelle Revue Française,* maio de 1956.

teoria ritualista. O principal livro de Saintyves, *Les contes de Perrault et les récits parallèles* (1923), ainda se lê com interesse e proveito, a despeito das lacunas de sua informação e de suas confusões metodológicas. É preciso convir que sua escolha não foi feliz. Os contos de Perrault nem sempre constituem um material válido para o estudo comparativo. O conto do "Gato de Botas", por exemplo, não está atestado nem na Escandinávia, nem na Alemanha; neste último país ele só aparece tardiamente e sob a influência de Perrault. Não obstante, Saintyves teve o grande mérito de reconhecer nos contos os motivos rituais que ainda hoje sobrevivem nas instituições religiosas dos povos primitivos. Em compensação, ele se enganou redondamente ao descobrir, nos contos, o "texto" que acompanhava o rito (de Vries, pág. 30). Em um livro que infelizmente escapou à atenção de Jan de Vries, *Istoritcheskie korni volshenboi skaski* — As raízes históricas dos contos maravilhosos — (Leningrado, 1946), o folcloristá soviético V. I. Propp retomou e desenvolveu a hipótese ritualista de Saintyves. Propp vê nos contos populares a reminiscência dos ritos totêmicos de iniciação. A estrutura iniciatória dos contos é evidente será examinada mais adiante. Todo o problema, porém, consiste em determinar se o conto descreve um sistema de ritos pertencentes a um determinado estádio de cultura, ou se seu enredo iniciatório é "imaginário", no sentido de não estar ligado a um contexto histórico-cultural, exprimindo, ao contrário, um comportamento anti-histórico, arquetípico da psique. Para citarmos um exemplo, Propp fala em iniciações totêmicas; esse tipo de iniciação era rigorosamente vedado às mulheres; ora, o personagem principal dos contos eslavos é justamente uma mulher — a Velha Bruxa, a Baba Jaga. Em outros termos, jamais encontraremos nos contos a reminiscência exata de um determinado estádio de cultura: os estilos culturais e os ciclos históricos estão neles encaixados uns nos outros. Subsistem apenas as estruturas de um comportamento exemplar — isto é, que pode ser vivido em grande número de ciclos culturais e em muitos momentos históricos.

A hipótese de W. E. Peuckert, brilhantemente discutida por Jan de Vries (págs. 30 ss.), choca-se com dificuldades análogas. Segundo esse sábio, os contos se teriam constituído no Mediterrâneo oriental, durante a época neolítica; e ainda conservariam a estrutura de um complexo sócio-cultural englobando o matriarcado, a iniciação e os ritos matrimoniais característicos dos agricultores. Peuckert compara as provas que são impostas ao herói de um certo tipo de contos para poder desposar a filha do demesnio, com os costumes matrimoniais em vigor entre os agricultores: a fim de obter sua esposa, o pretendente deve ceifar um campo, construir uma casa, etc. Mas, como observa Jan de Vries, as provas prescritas para o matrimônio são igualmente atestadas pela epopéia (p. ex. *Rainclyana)* e pela saga heróica. Ora, é difícil inserir a saga, poesia

essencialmente aristocrática, no horizonte cultural dos cultivadores. A suposta relação genética: "provas matrimoniais do tipo camponês" — "conto" não se impõe necessàriamente. Em outra parte, Peuckert procura a "origem" dos contos no Oriente Próximo proto-histórico, em razão de sua extraordinária riqueza econômica e do florescimento sem precedentes que lá tiveram os cultos da fecundidade e o simbolismo sexual; as análises de Max Lüthi, ao contrário, demonstraram que o erótico não desempenha qualquer papel nos contos.

Jan de Vries discute longamente a hipótese de C. W. von Sydow sare a origem indo-européia dos contos maravilhosos (págs. 48 ss., 60 ss.). São tão evidentes as dificuldades de tal hipótese, que é desnecessário insistir no assunto, e o próprio von Sydow foi induzido a modificar seus pontos de vista. Ele hoje tende a situar o "nascimento" dos mitos em um passado mais remoto, e precisamente na cultura megalítica pré-indo-européia. Em um estudo recente, "Märdhen und Megalithreligion" (*Paideuma,* V, 1950), Otto Huth adotou esse ponto de vista e é lamentável que Jan de Vries não tenha julgado necessário examiná-lo. Segundo Otto Huth, os dois motivos dominantes dos contos, a viagem para o além e as núpcias de tipo real, pertenceriam à "religião megalítica". Concorda-se, geralmente, em localizar o centro originário da cultura megalítica na Espanha e na África do Norte ocidental; de lá, as ondas megalíticas impeliram-na para a Indonésia e a Polinésia. Essa difusão através de três continentes explicaria, segundo Huth, a enorme difusão dos contos. Infelizmente, essa nova hipótese é ainda menos convincente, pelo fato de ignorarmos quase tudo sobre a "religião megalítica" proto-histórica.

O professor de Vries passa um tanto rapidamente sobre as explicações propostas pelos psicólogos, salientando sobretudo as contribuições de Jung (págs. 34 ss.). Ele aceita o conceito junguiano do arquétipo como estrutura do inconsciente coletivo, mas lembra, com razão, que o conto não é uma criação imediata e espontânea do inconsciente (como o sonho, por exemplo): é antes de tudo uma "forma literária", como o romance e o drama. O psicólogo negligencia a história dos motivos folclóricos e a evolução dos temas literários populares; ele tende a trabalhar com esquemas abstratos. Essas críticas são justificadas. Desde que não esqueçamos, evidentemente, que o psicólogo das profundezas utiliza uma escala própria e que, naturalmente, "é a escala que cria o fenômeno". Tudo o que um folclorista pode objetar a um psicólogo, é que os resultados deste último não resolvem o *seu* problema; eles servem apenas para sugerir-lhe novos rumos de pesquisa.

A segunda parte do livro é dedicada às opiniões pessoais de Jan de Vries. Uma série de análises bem conduzidas (págs. 38 ss.) demonstra que a explicação

das sagas (a dos Argonautas, a de Siegfried) não está nos contos, mas nos mitos. O problema do poema de Siegfried não está em descobrir como ele saiu dos fragmentos de lendas e "motivos" folclóricos, mas em como, de um protótipo histórico, pôde nascer uma biografia fabulosa. O autor, muito oportunamente, lembra que uma saga não é o conglomerado de uma poeira de "motivos"; a vida do herói constitui um todo, desde o seu nascimento à sua morte trágica (pág. 125). A epopéia heróica não pertence à tradição popular; ela é uma forma poética criada nos meios aristocráticos. Seu universo é um mundo ideal, situado numa idade de ouro, como o mundo dos Deuses. A saga ladeia o mito, o conto não. Muitas vezes é difícil decidir se a saga conta a vida heroicizada de um personagem histórico ou, ao contrário, um mito secularizado. Certamente, os mesmos arquétipos — ou seja, as mesmas figuras e situações exemplares — reaparecem indiferentemente nos mitos, nas sagas e nos contos. Mas, ao passo que o herói das sagas tem um fim trágico, o conto sempre tem um desfecho feliz (pág. 156).

O autor insiste igualmente numa outra diferença, que ele considera capital, entre o conto e a saga. Esta ainda admite o mundo mítico, o conto se afasta dele (pág. ,175). Na saga, o herói se situa num mundo governado pelos Deuses e o destino. O personagem dos contos, ao contrário, parece estar emancipado dos Deuses; seus protetores e companheiros bastam para assegurar-lhe a vitória. Esse afastamento, quase irônico, do mundo dos Deuses, é acompanhado de uma total ausência de problemática. Nos contos, o mundo é simples e transparente. Mas, observa Jan de Vries, a vida real não é simples nem transparente — e ele se pergunta em que momento histórico a existência ainda não foi sentida como catástrofe. Ele pensa no mundo homérico, nos tempos em que o homem já começava a apartar-se dos Deuses tradicionais, sem procurar ainda refúgio nas religiões dos Mistérios. É em tal mundo — ou, em outras civilizações, numa situação espiritual análoga — que o professor de Vries se inclina a ver o terreno propício para o nascimento dos contos (pág. 174). Também o conto é uma expressão da existência aristocrática e, como tal, se aproxima das sagas. Suas direções, porém, divergem: o conto se destaca do universo mítico e divino e "cai" ao nível do povo, assim que a aristocracia descobre a existência enquanto problema e tragédia (pág. 178).

Uma discussão adequada de todas essas questões nos levaria muito longe. Algumas das conclusões de Jan de Vries se impõem: a estrutura comum entre o mito, a saga e o conto, por exemplo; o contraste entre o pessimismo das sagas e o otimismo dos contos; a progressiva dessacralização do mundo mítico. Quanto ao problema da "origem" dos contos, sua complexidade impede que o abordemos aqui. A principal dificuldade reside na ambigüidade dos próprios

termos "origem" e "nascimento". Para o folclorista, o "nascimento" de um conto se confunde com o aparecimento de uma peça de literatura oral. É um fato histórico, a ser estudado como tal. Os especialistas em literaturas orais têm razão, portanto, em negligenciar a "pré-história" de seus documentos. Eles dispõem de "textos" orais, assim como os seus colegas, os historiadores de literaturas, dispõem de textos escritos. Eles os estudam e comparam, retraçam sua difusão e suas influências recíprocas, mais ou menos como o fazem os historiadores de literaturas. Sua hermenêutica visa compreender e apresentar o universo espiritual dos contos, pouco se preocupando com seus antecedentes míticos.

Para o etnólogo e para o historiador das religiões, ao contrário, o "nascimento" de um conto como texto literário autônomo constitui um problema secundário. Para começar, ao nível das culturas "primitivas", a distância que separa os mitos dos contos é menos nítida do que nas culturas em que existe um profundo abismo entre a classe dos "letrados" e o "povo" (como foi o caso no antigo Oriente Próximo, na Grécia, na Idade Média européia). Os mitos são freqüentemente misturados aos contos (e é quase sempre nesse estado que os etnálogos os apresentam) ou, então, aquilo que se reveste do prestígio de mito em uma tribo será apenas um simples conto na tribo vizinha. Mas, o que interessa ao etnólogo e ao historiador das religiões é o comportamento do homem em face do sagrado, o comportamento que se evidencia através de toda essa massa de textos orais. Ora, nem sempre é verdade que o conto indica uma "dessacralização" do mundo mítico. Seria mais correto falar em uma camuflagem dos motivos e dos personagens míticos; e, em lugar de "dessacralização", seria preferível dizer "degradação do sagrado". Como Jan de Vries demonstrou muito bem, não há solução de continuidade entre os enredos dos mitos, das sagas e dos contos maravilhosos. Outrossim, se os Deuses não mais intervêm sob seus próprios nomes nos mitos, seus perfis ainda podem ser discernidos nas figuras dos protetores, dos adversários e companheiros do herói. Eles estão camuflados — ou, se se prefere, "decaídos" — mas continuam a cumprir sua função.

A coexistência, a contemporaneidade dos mitos e dos contos nas sociedades tradicionais, suscita um problema delicado, mas não insolúvel. Pode-se pensar nas sociedades do Ocidente medieval, em que os místicos autênticos se encontravam submersos na massa dos simples crentes e mesmo misturados a alguns cristãos cuja falta de deviação chegara a um ponto tal, que não mais participavam do cristianismo, senão exteriormente. Uma religião é sempre vivida — ou aceita e suportada — em diversas gradações; mas, entre esses diferentes planos de experiência, há equivalência e homologação. A equivalência se

mantém mesmo após a "banalização" da experiência religiosa, após a (aparente) dessacralização do mundo. (Para nos convencermos, basta analisar as valorizações profanas e científicas da "Natureza", depois de Rousseau e da filosofia do iluminismo). Hoje, entretanto, reencontramos o comportamento religioso e as estruturas do sagrado — figuras divinas, gestos exemplares, etc. — nos níveis profundos da psique, no "inconsciente", nos planos do onírico e do imaginário.

Isso suscita um outro problema, não mais de interesse do folclorista ou do etnólogo, mas que preocupa o historiador das religiões e que acabará por interessar o filósofo bem como, possivelmente, o crítico literário, pois também diz respeito, se bem que indiretamente, ao "nascimento da literatura". Embora, no Ocidente, o conto maravilhoso se tenha convertido há muito tempo em literatura de diversão (para as crianças e os camponeses) ou de evasão (para os habitantes das cidades), ele ainda apresenta a estrutura de uma aventura infinitamente séria e responsável, pois se reduz, em suma, a um enredo iniciatório: nele reencontramos sempre as provas iniciatórias (lutas contra o monstro, obstáculos aparentemente insuperáveis, enigmas a serem solucionados, tarefas impossíveis, etc.), a descida ao Inferno ou a ascensão ao Céu (ou — o que vem a dar no mesmo — a morte e a ressurreição) e o casamento com a Princesa. É verdade, como justamente salientou Jan de Vries, que o conto sempre se conclui com um *happy end.* Mas seu conteúdo propriamente dito refere-se a uma realidade terrivelmente séria: a iniciação, ou seja, a passagem, através de uma morte e ressurreição simbólicas, da ignorância e da imaturidade para a idade espiritual do adulto. A dificuldade está em determinar quando foi que o conto iniciou sua carreira de simples história maravilhosa, decantado de toda responsabilidade iniciatória. Não se exclui, ao menos para certas culturas, que isso se tenha produzido no momento em que a ideologia e os ritos tradicionais de iniciação estavam em vias de cair em desuso e em que se podia "contar" impunemente aquilo que outrora exigia o maior segredo. Não é de todo certo, entretanto, que esse processo tenha sido geral. Em grande número de culturas primitivas, nas quais os ritos de iniciação permanecem vivos, as histórias de estrutura iniciatória são igualmente contadas, e o vem sendo há longo tempo.

Poder-se-ia quase dizer que o conto repete, em outro plano e através de outros meios, o enredo iniciatório exemplar. O conto reata e prolonga a "iniciação" ao nível do imaginário. Se ele representa um divertimento ou uma evasão, é apenas para a consciência banalizada e, particularmente, para a consciência do homem moderno; na psique profunda, os enredos iniciatórios conservam sua seriedade e continuam a transmitir sua mensagem, a produzir

mutações. Sem se dar conta e acreditando estar se divertindo ou se evadindo, o homem das sociedades modernas ainda se beneficia dessa iniciação imaginária proporcionada pelos contos. Caberia então indagar se o conto maravilhoso não se converteu muito cedo em um "duplo fácil" do mito e do rito iniciatórios, se ele não teve o papel de reatualizar as "provas iniciatórias" ao nível do imaginário e do onírico. Esse ponto de vista surpreenderá somente àqueles que consideram a iniciação um comportamento exclusivo do homem das sociedades tradicionais. Começamos hoje a compreender que o que se denomina "iniciação" coexiste com a condição humana, que toda existência é composta de uma série ininterrupta de "provas", "mortes" e "ressurreições", sejam quais forem os termos de que se serve a linguagem moderna para traduzir essas experiências (originalmente religiosas).

Apêndice II

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

Não pudemos apresentar e discutir aqui as diversas interpretações modernas do mito; o problema é altuamente desde a Antiguidade até os nossos dias, interessante e merece um livro totalmente dedicado ao assunto. Pois a história da "redescoberta" do mito no século XX constitui um capítulo da história do pensamento moderno. Uma análise crítica de todas as será encontrada no rico e luminoso volume de Jan de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie* (Verlag Karl Alber, Freiburg/Munique, 1961). Cf. também E. Buess, *Geschichte des mythischen Erkennens* (Munique, 1953). Para os vários sistemas metodológicos — desde a "escola astral" até as mais recentes interpretações etnológicas do mito — cf. as bibliografias constantes de nosso *Traité dilistoire des Religions,* págs. 370 ss. Cf. também J. Henninger, "Le Mythe en Ethnologie" *(Dictionnaire de Ia Bible,* Supplément VI. cols. 225 ss.); Joseph L. Seifert. *Sinndeutung des Mythos* (Munique, 1954).

Uma análise das teorias atuais do mito será encontrada em J. Melville e Frances S. Herskowitz, "A Cross-Cultural Approach to Myth" (em: *Dahomean Narrative,* Evanston, 1958, págs. 81-122). Sobre as relações entre mitos e rituais, cf. Clyde Kluckhohn, "Myths and Rituais: A General Theory" *(Hurvard Theological Review,* XXXV, 1942, págs. 45-79); S. H. Hooke, "Myth and Ritual: Past and Present" (em: *Myth, Ritual and Kingship,* editado por S. H. Hooke, Oxford, 1958, págs. 1-21); Stanley Edgar Hyman, "The Ritual View of Myth and the Mythic" (em: *Myth. A Symposium,* editado por Thomas A. Sebeok, Filadélfia, 1955, págs. 84-94).

Para uma interpretação estruturalista do mito, cf. Claude Lévi-Strauss, "The Structural Study of Myth" (em: *Myth. A Symposium,* págs. 50-66) e "La structure des mythes" (em: *L'Anthropologie structurale,* Paris, 1958, págs. 227-255).

Um estudo critico de algumas teorias recentes, escrito sob a perspectiva do "storicismo assoluto", em Ernesto de Martino, "Mito, scienze religiose e civiltà moderna" *(Nutri rgomenti,* N°. 37, março-abril 1959, págs. 4-48).

Diversos artigos sobre o mito serão encontrados nos cadernos 4-6 da revista *Studium Generale,* VIII, 1955. Cf. sobretudo W. F. Otto, "Der Mythos" (págs. 263-268); Karl Kerenyi, "Gedanken über die Zeitmässigkeit einer Darstellung der griechischen Mythologie" (págs. 268- -272); Hildebrecht

Hommel, "Mythos und Logos" (págs. 310-316); K. Goldhammer, "Die Entmythologisierung des Mythus als Problemstellung der Mythologien" (págs. 378- 393).

Um rico estudo com novas apreciações sobre a estrutura e a função dos mitos nas sociedades arcaicas foi publicado recentemente por H. Baumann, "Mythos in ethnologischer Sicht" (*Studium Generale,* XII, 1959, pá-gs. 1-17, 583-597).

O volume *Myth and Mythmaking,* editado por Henry A. Murray (Nova York, 1960), contém dezessete artigos sobre os diferentes aspectos do mito, as relações entre mitos e folclore, mitos e literatura etc. Cf. também Joseph Campliell, *The Masks of. God: Primitive Milho!, ,gy* (Nova York, 1959).

Uma redefinição do mito é apresentada por Theodore H. Gaster, em seu estudo "Myth and Story" (*Numen.* I, 1954, págs. 184-212).

A transição do pensamento mítico para o pensamento racional foi estudada recentemente por Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique* (Paris, 1953). Cf. também *11 Problema della demitizzazione* (Roma. 1961) e *Demitizzuzione e I mmagine* (1962), publicados sob a direção de Enrico Castelli; Roland Barthes, *Mythologies* (Paris, 1958).